Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Werke 18

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I

Suhrkamp

Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu edierte Ausgabe
Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:
Werke : in 20 Bd.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel. –
Auf d. Grundlage d. Werke
von 1832–1845 neu ed. Ausg.,
Ausg. in Schriftenreihe
»Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft«. –
Frankfurt am Main : Suhrkamp
ISBN 3-518-09718-0
NE: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:
[Sammlung]
18. Vorlesungen über die
Geschichte der Philosophie. –
1. – 1. Aufl. – 1986.
(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 618)
ISBN 3-518-28218-2
NE: GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 618
Erste Auflage 1986
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1971
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen
sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 – 91 90 89 88 87 86

INHALT

EINLEITUNG 11
A. Bestimmung der Geschichte der Philosophie 20
1. Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie 28
a. Die Geschichte der Philosophie als Vorrat von Meinungen 28
b. Erweis der Nichtigkeit der philosophischen Erkenntnis durch die Geschichte der Philosophie selbst 34
c. Erklärungen über die Verschiedenheit der Philosophien 36
2. Erläuterungen für die Begriffsbestimmung der Geschichte der Philosophie 38
a. Der Begriff der Entwicklung 39
b. Der Begriff des Konkreten 42
c. Die Philosophie als Erkenntnis der Entwicklung des Konkreten 46
3. Resultate für den Begriff der Geschichte der Philosophie 47
a. Zeitliche Entwicklung der mannigfaltigen Philosophien 51
b. Anwendung auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie 55
c. Nähere Vergleichung der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst 58
B. Verhältnis der Philosophie zu anderen Gebieten ... 69
1. Geschichtliche Seite dieses Zusammenhangs 70
a. Äußere, geschichtliche Bedingung zum Philosophieren 70
b. Geschichtlicher Eintritt eines geistigen Bedürfnisses zum Philosophieren 71
c. Die Philosophie als der Gedanke ihrer Zeit ... 73

2. Abscheidung der Philosophie
von den mit ihr verwandten Gebieten 75
a. Verhältnis der Philosophie
zur wissenschaftlichen Bildung 76
b. Verhältnis der Philosophie zur Religion 81
c. Abscheidung der Philosophie
von der Populärphilosophie 113
3. Anfang der Philosophie und ihrer Geschichte ... 115
a. Die Freiheit des Denkens
als Bedingung des Anfangs 115
b. Abscheiden des Orients und seiner Philosophie 118
c. Beginn der Philosophie in Griechenland 121
C. Einteilung, Quellen, Abhandlungsweise
der Geschichte der Philosophie 123
1. Einteilung 123
2. Quellen 132
3. Abhandlungsweise 136

Orientalische Philosophie 138
A. Chinesische Philosophie 141
B. Indische Philosophie 147
1. Die Samkhja-Philosophie 150
2. Die Philosophie des Gotama und Kanade 163

Erster Teil
Geschichte der griechischen Philosophie

Einleitung 173
Die Sieben Weisen 180
Einteilung 188

Erster Abschnitt: Von Thales bis Aristoteles 189

Erstes Kapitel: Von Thales bis Anaxagoras 189
A. Philosophie der Ionier 194
1. Thales 195
2. Anaximander 209

3. Anaximenes 213
B. Pythagoras und die Pythagoreer 219
1. Das System der Zahlen 235
2. Anwendung der Zahlen aufs Universum 256
3. Praktische Philosophie 268
C. Die eleatische Schule 275
1. Xenophanes 277
2. Parmenides 284
3. Melissos 293
4. Zenon 295
D. Philosophie des Heraklit 319
1. Das logische Prinzip 323
2. Die Weise der Realität 328
3. Der Prozeß als allgemeiner und sein Verhältnis zum Bewußtsein 337
E. Empedokles, Leukipp und Demokrit 343
1. Empedokles 343
2. Leukipp und Demokrit 353
F. Anaxagoras 369
1. Das allgemeine Gedankenprinzip 379
2. Die Homöomerien 385
3. Beziehung beider Seiten 392

Zweites Kapitel: Von den Sophisten bis zu den Sokratikern 404
A. Philosophie der Sophisten 406
1. Protagoras 428
2. Gorgias 434
B. Philosophie des Sokrates 441
1. Sokratische Methode 456
2. Prinzip des Guten 467
3. Schicksal des Sokrates 496
C. Sokratiker 516
1. Die megarische Schule 523
a. Euklides 524
b. Eubulides 526

c. Stilpon 534
2. Die kyrenaische Schule 538
a. Aristippos 539
b. Theodoros 546
c. Hegesias 547
d. Annikeris 550
3. Die kynische Schule 551
a. Antisthenes 553
b. Diogenes 555
c. Spätere Kyniker 559

VORLESUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

EINLEITUNG

[Heidelberger Niederschrift[1]]

Indem ich die Geschichte der Philosophie zum Gegenstande dieser Vorlesungen mache und heute zum ersten Mal auf hiesiger Universität auftrete, so erlauben Sie mir *nur dies Vorwort* hierüber vorauszuschicken, daß es mir nämlich besonders erfreulich, vergnüglich [ist], gerade in diesem Zeitpunkte meine philosophische Laufbahn auf einer Akademie wieder aufzunehmen. Denn der Zeitpunkt scheint eingetreten zu sein, wo die Philosophie sich wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf, diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag und hoffen darf, daß die für sie taub gewordene Welt ihr wieder ein Ohr leihen wird. Die Not der Zeit hat den kleinen Interessen der Gemeinheit des alltäglichen Lebens eine so große Wichtigkeit gegeben, die hohen Interessen der Wirklichkeit und die Kämpfe um dieselben haben alle Vermögen und alle Kraft des Geistes sowie die äußerlichen Mittel so sehr in Anspruch genommen, daß für das höhere innere Leben, die reinere Geistigkeit der Sinn sich nicht frei erhalten konnte und die besseren Naturen davon befangen und zum Teil darin aufgeopfert worden sind, weil der Weltgeist in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt war, daß er sich nicht nach innen kehren und sich in sich selber sammeln konnte. Nun, da *dieser Strom der Wirklichkeit gebrochen ist, da die deutsche Nation sich aus dem Gröbsten herausgehauen,* da sie *ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat,* so dürfen wir hoffen*, daß neben dem *Staate,* der alles Interesse in sich verschlungen, auch die *Kirche* sich

* [am Rand:] größerer Ernst

1 Der Text folgt bis S. 28 der Heidelberger Niederschrift von 1817, von da an der Ausgabe von Michelet. Vgl. Anm. der Redaktion, Bd. 20.

emporhebe, daß *neben dem Reich der Welt,* worauf bisher die Gedanken und Anstrengungen gegangen, auch wieder an *das Reich Gottes* gedacht werde, mit anderen Worten, daß neben *dem politischen und sonstigen* an die gemeine *Wirklichkeit* gebundenen Interesse auch *die reine Wissenschaft, die freie vernünftige Welt des Geistes wieder emporblühe.*
Wir werden in der *Geschichte der Philosophie* sehen, daß *in den anderen europäischen Ländern,* worin die Wissenschaften und die Bildung des Verstandes mit Eifer und Ansehen getrieben, die Philosophie, den Namen ausgenommen, selbst bis auf *die Erinnerung und Ahnung verschwunden und untergegangen ist,* daß sie *in der deutschen Nation als eine Eigentümlichkeit sich erhalten hat.* Wir haben *den höheren Beruf* von der Natur erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu sein*[2], wie der eumolpidischen Familie zu Athen die Bewahrung der eleusinischen Mysterien, den Inselbewohnern von Samothrake die Erhaltung und Pflegung eines höheren Gottesdienstes [aufgetragen war], wie früher der Weltgeist die jüdische Nation [für] das höchste Bewußtsein sich aufgespart hatte, daß er aus ihr als ein neuer Geist hervorginge. Aber die Not der Zeit, die ich bereits erwähnt, das Interesse der großen Weltbegebenheiten, hat auch unter uns eine gründliche und ernste Beschäftigung mit der Philosophie zurückgedrängt und eine allgemeinere Aufmerksamkeit von ihr weggescheucht. Es ist dadurch geschehen, daß, indem gediegene Naturen sich zum Praktischen gewandt, *Flachheit und Seichtigkeit sich des großen Worts in der Philosophie bemächtigt und sich breitgemacht haben.* Man kann

* [am Rand, in der Berliner Zeit hinzugefügt: Wir sind] überhaupt jetzt so weit, daß nur Ideen gelten, [daß alles durch] Vernunft gerechtfertigt [wird]. Preußen [ist] auf Intelligenz gebaut – größerer Ernst und höheres Bedürfnis – diesem Ernste zuwider das schale Gespenst . . .

2 Fn. bei Michelet: »Wir sind überhaupt jetzt so weit gekommen, zu solchem größeren Ernste und höheren Bedürfnis gelangt, daß uns nur Ideen und das, was sich vor unserer Vernunft rechtfertigt, gelten kann. – Der preußische Staat ist es dann näher, der auf Intelligenz gebaut ist.«

wohl sagen, daß, seit in Deutschland die Philosophie sich hervorzutun angefangen hat, es niemals so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat als gerade zu jetziger Zeit, niemals *die Leerheit und der Dünkel so auf der Oberfläche geschwommen* und mit solcher *Anmaßung* in der Wissenschaft gemeint und getan hat, als ob er die Herrschaft in Händen hätte. Dieser *Seichtigkeit entgegenzuarbeiten,* mitzuarbeiten [im] deutschen *Ernst,* Redlichkeit und *Gediegenheit,* und die Philosophie aus der Einsamkeit, in welche sie sich geflüchtet, hervorzuziehen, dazu dürfen wir dafür halten, daß wir von dem tieferen Geiste der Zeit aufgefordert werden. Lassen Sie uns *gemeinschaftlich die Morgenröte einer schöneren Zeit begrüßen,* worin der bisher nach außen gerissene Geist in sich zurück[zu]kehren und zu sich selbst [zu] kommen vermag und für sein eigentümliches Reich Raum und Boden gewinnen kann, wo die Gemüter über die Interessen des Tages sich erheben und für das Wahre, Ewige und Göttliche empfänglich sind, empfänglich, das Höchste zu betrachten und zu erfassen.

Wir Älteren, die wir in den Stürmen der Zeit zu Männern gereift sind, können Sie glücklich preisen, deren Jugend in diese Tage fällt, wo Sie sich der Wahrheit und der Wissenschaft unverkümmerter widmen können. Ich habe *mein Leben der Wissenschaft geweiht,* und es ist mir erfreulich, nunmehr auf einem Standorte mich zu befinden, wo ich in höherem Maße und in einem ausgedehnteren Wirkungskreise zur Verbreitung und Belebung des höheren wissenschaftlichen Interesses mitwirken und zunächst zu Ihrer Einleitung in dasselbe beitragen kann. Ich hoffe, es wird mir gelingen, *Ihr Vertrauen zu verdienen und zu gewinnen. Zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen, als daß Sie vor allem nur Vertrauen zu der Wissenschaft und Vertrauen zu sich selbst mitbringen. Der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie.* Der Mensch, da er Geist ist, *darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten*; von der Größe und Macht

seines Geistes kann er nicht groß genug denken. Und mit diesem Glauben wird nichts so spröde und hart sein, das sich ihm nicht eröffnete. Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.

[3]*Die Geschichte der Philosophie** stellt uns die Galerie der edlen Geister dar, welche durch die Kühnheit ihrer Vernunft in die Natur der Dinge, des Menschen* und *in die Natur Gottes gedrungen [sind], uns ihre Tiefe enthüllt und uns den Schatz der höchsten Erkenntnis erarbeitet haben.* Dieser Schatz, dessen wir selbst teilhaftig werden wollen, macht die Philosophie im Allgemeinen aus; die *Entstehung* desselben ist es, was wir in dieser Vorlesung kennen und begreifen lernen.

Wir treten nun diesem Gegenstande selbst näher. Kurz zum voraus [ist] zu erinnern, daß [wir] kein Kompendium zugrunde legen; die wir haben, [sind] zu dürftig; [es herrscht in ihnen ein] zu oberflächlicher Begriff von der [Philosophie; sie sind] zum *privaten Nachlesen* [und geben] *Anleitung* [zum Gebrauch] *der Bücher* und besondere Stellen der Alten insbesondere, allgemeine Übersichten, bestimmte *Data***, was bloße Namen betrifft; ferner auch be-

* [am Rand:] Galerie von Beispielen, erhabensten Geistern. – nicht vorher wissen – in ihren Anfängen; fortschreitend; nichts Zufälliges.
Reich der reinen Wahrheit – nicht die Taten *der äußeren Wirklichkeit*, sondern das innere Beisichselbstbleiben des Geistes.
Einleitung in die Philosophie.
Verhältnis der *Geschichte* der *Philosophie* zur neusten Philosophie.
a) Wie kommt [es], daß die Philosophie eine Geschichte hat?
b) *Verschiedenheit* der Philosophien.
c) Verhältnis der Philosophie selbst zu ihrer Geschichte.
d) Verhältnis zur Geschichte anderer Wissenschaften und [zu den] politischen Umständen.
** [am Rand:] *Stunde.* Vorläufige *Einleitung, publicum.*

---

3 Die folgenden Passagen bis zur Leerzeile fehlen bei Michelet.

rühmte Lehrer, die übrigens nicht zum Fortschreiten der Wissenschaft beigetragen [haben; es sind darin] große Massen [von Einzelheiten] – Angabe der Jahreszahlen, Namen, Zeit, in der solche Männer gelebt.

Zuerst [geben wir] *Zweck* und *Notwendigkeit* [der Geschichte der Philosophie] an, [d. h. den] *Gesichtspunkt*, aus welchem die Geschichte der Philosophie überhaupt zu betrachten ist, [ihr] Verhältnis zur Philosophie selbst.

Folgende Gesichtspunkte [sind hervorzuheben]:

a) Wie kommt es, daß die Philosophie eine Geschichte hat? Deren Notwendigkeit und Nutzen [ist aufzuzeigen]; man werde aufmerksam u. dgl., lerne die Meinungen anderer kennen.

b) Die Geschichte [der Philosophie ist] nicht eine Sammlung zufälliger Meinungen, sondern [ein] notwendiger Zusammenhang, in ihren ersten *Anfängen* bis zu ihrer reichen Ausbildung.

α) Verschiedene Stufen.

β) Die ganze Weltanschauung [wird] auf dieser Stufe ausgebildet; aber dies Detail [ist] von keinem Interesse.

c) Hieraus [ergibt sich] das *Verhältnis zur Philosophie selbst.*

Bei der Geschichte der Philosophie drängt sich sogleich die Bemerkung auf, daß sie wohl ein großes Interesse darbietet, wenn ihr Gegenstand in einer würdigen Ansicht aufgenommen wird, aber daß sie selbst [dann] noch ein Interesse behält, wenn ihr Zweck verkehrt gefaßt wird. Ja, dieses Interesse kann sogar in dem Grade an Wichtigkeit zu steigen scheinen, in welchem die Vorstellung von der Philosophie und von dem, was ihre Geschichte hierfür leiste, verkehrter ist. Denn aus der Geschichte der Philosophie wird vornehmlich ein Beweis der Nichtigkeit dieser Wissenschaft gezogen.

Es muß die Forderung als gerecht zugestanden werden, daß eine Geschichte – es sei von welchem Gegenstande es wolle –

die Tatsachen ohne Parteilichkeit, ohne ein besonderes Interesse und Zweck durch sie geltend machen zu wollen, erzähle. Mit dem Gemeinplatze einer solchen Forderung kommt man jedoch nicht weit. Denn notwendig hängt die Geschichte eines Gegenstandes mit der Vorstellung aufs engste zusammen, welche man sich von demselben macht. Danach bestimmt sich schon dasjenige, was für ihn für wichtig und zweckmäßig erachtet wird, und die Beziehung des Geschehenen auf denselben bringt eine Auswahl der zu erzählenden Begebenheiten, eine Art, sie zu fassen, Gesichtspunkte, unter welche sie gestellt werden, mit. So kann es geschehen, je nach der Vorstellung, die man sich von dem macht, was ein Staat sei, daß ein Leser in einer politischen Geschichte eines Landes gerade nichts von dem in ihr findet, was er von ihr sucht. Noch mehr kann dies bei der Geschichte der Philosophie stattfinden, und es mögen sich Darstellungen dieser Geschichte nachweisen lassen, in welchen man alles andere, nur nicht das, was man für Philosophie hält, zu finden meinen könnte. Bei anderen Geschichten steht die Vorstellung von ihrem Gegenstande fest, wenigstens seinen Hauptbestimmungen nach, – er sei ein bestimmtes Land, Volk oder das Menschengeschlecht überhaupt, oder die Wissenschaft der Mathematik, Physik usf., oder eine Kunst, Malerei usf. Die Wissenschaft der Philosophie hat aber das Unterscheidende, wenn man will den Nachteil gegen die anderen Wissenschaften, daß sogleich über ihren Begriff, über das, was sie leisten solle und könne, die verschiedensten Ansichten stattfinden. Wenn diese erste Voraussetzung, die Vorstellung von dem Gegenstande der Geschichte nicht ein Feststehendes ist, so wird notwendig die Geschichte selbst überhaupt etwas Schwankendes sein und nur insofern Konsistenz erhalten, wenn sie eine bestimmte Vorstellung voraussetzt, aber sich dann in Vergleichung mit abweichenden Vorstellungen ihres Gegenstandes leicht den Vorwurf von Einseitigkeit zuziehen. Jener Nachteil bezieht sich jedoch nur auf eine äußerliche Betrachtung über diese Geschichts-

schreibung; es steht mit ihm aber ein anderer, tieferer Nachteil in Verbindung. Wenn es verschiedene Begriffe von der Wissenschaft der Philosophie gibt, so setzt zugleich der wahrhafte Begriff allein in Stand, die Werke der Philosophen zu *verstehen*, welche im Sinne desselben gearbeitet haben. Denn bei Gedanken, besonders bei spekulativen, heißt Verstehen ganz etwas anderes als nur den grammatischen Sinn der Worte fassen und sie in sich zwar hinein-, aber nur bis in die Region des Vorstellens aufnehmen. Man kann daher eine Kenntnis von den Behauptungen, Sätzen oder, wenn man will, von den Meinungen der Philosophen besitzen, sich mit den Gründen und Ausführungen solcher Meinungen viel zu tun gemacht haben, und die Hauptsache kann bei allen diesen Bemühungen gefehlt haben, nämlich das *Verstehen* der Sätze. Es fehlt daher nicht an bändereichen, wenn man will gelehrten Geschichten der Philosophie, welchen die Erkenntnis des Stoffes selbst, mit welchem sie sich so viel zu tun gemacht haben, abgeht. Die Verfasser solcher Geschichten lassen sich mit Tieren vergleichen, welche alle Töne einer Musik mit durchgehört haben, an deren Sinn aber das Eine, die Harmonie dieser Töne, nicht gekommen ist.

Der genannte Umstand macht es wohl bei keiner Wissenschaft so notwendig als bei der Geschichte der Philosophie, ihr eine Einleitung vorangehen zu lassen und erst den Gegenstand festzusetzen, dessen Geschichte vorgetragen werden soll. Denn, kann man sagen, wie soll man einen Gegenstand abzuhandeln anfangen, dessen *Name* wohl geläufig ist, von dem man [aber] noch nicht weiß, was er ist. Man hätte bei solchem Verfahren mit der Geschichte der Philosophie keinen anderen Leitfaden, als dasjenige aufzusuchen und aufzunehmen, dem irgendwo und irgendje der Name Philosophie gegeben worden ist. In der Tat aber, wenn der Begriff der Philosophie auf eine nicht willkürliche, sondern wissenschaftliche Weise festgestellt werden soll, so wird eine solche Abhandlung die Wissenschaft der Philosophie selbst; denn

bei dieser Wissenschaft ist dies das Eigentümliche[4], daß ihr Begriff nur scheinbar den Anfang macht und nur die ganze Abhandlung dieser Wissenschaft der Erweis, ja, kann man sagen, selbst das Finden ihres Begriffes und dieser wesentlich ein Resultat derselben ist.

In dieser Einleitung ist daher gleichfalls der Begriff der Wissenschaft der Philosophie, des Gegenstandes ihrer Geschichte vorauszusetzen. Zugleich hat es jedoch im ganzen mit dieser Einleitung, die sich nur auf die Geschichte der Philosophie beziehen soll, dieselbe Bewandtnis als mit dem, was soeben von der Philosophie selbst gesagt worden. Was in dieser Einleitung gesagt werden kann, ist weniger ein vorher Auszumachendes, als es vielmehr nur durch die Abhandlung der Geschichte selbst gerechtfertigt und erwiesen werden kann. Diese vorläufigen Erklärungen können nur aus diesem Grunde nicht unter die Kategorie von willkürlichen Voraussetzungen gestellt werden. Sie aber, welche ihrer Rechtfertigung nach wesentlich Resultate sind, voranzustellen, kann nur das Interesse haben, welches eine vorausgeschickte Angabe des allgemeinsten Inhalts einer Wissenschaft überhaupt haben kann. Sie muß dabei dazu dienen, viele Fragen und Forderungen abzuweisen, die man aus gewöhnlichen Vorurteilen an eine solche Geschichte machen könnte.

[5]Das *Erste* wird sein, die *Bestimmung* der Geschichte der Philosophie zu erörtern, woraus sich [die] *Folgen* für ihre *Behandlungsweise* ergeben werden.[6]

---

4 Ms: »Eigenschaftliche«

5 Die folgenden drei Absätze sind bei Michelet umgestellt; sie folgen bei ihm auf die aus Berliner Vorlesungen stammende Passage, die hier in der Fn. 10, S. 23 ff., wiedergegeben ist.

6 Michelet fügt hinzu: »Insbesondere wird sich dabei als der interessanteste Punkt ergeben die Beziehung der Geschichte der Philosophie auf die Wissenschaft der Philosophie selbst, d. i. daß sie nicht bloß das Äußere, Geschehene, die Begebenheiten des Inhalts darstellt, sondern wie der Inhalt – dies, was als historisch aufzutreten erscheint – selbst zur Wissenschaft der Philosophie gehört, die Geschichte der Philosophie selbst wissen-

Zweitens muß aus dem Begriffe der Philosophie näher bestimmt werden, was aus dem unendlichen Stoffe und den vielfachen Seiten der geistigen Bildung der Völker von der Geschichte der Philosophie auszuschließen ist. Die *Religion* ohnehin und die Gedanken in ihr und über sie, insbesondere in Gestalt von Mythologie, liegen schon durch ihren Stoff, so wie die übrige Ausbildung der Wissenschaften durch ihre Form, der Philosophie so nahe, daß zunächst die Geschichte dieser Wissenschaft der Philosophie von ganz unbestimmtem Umfange werden zu müssen scheint.[7] Wenn nun das Gebiet derselben gehörig bestimmt worden, so gewinnen wir zugleich den *Anfangspunkt* dieser Geschichte, der von den Anfängen religiöser Anschauungen und gedankenvoller Ahnungen zu unterscheiden ist.

Aus dem Begriffe des Gegenstandes selbst muß sich *drittens* die *Einteilung* dieser Geschichte als in notwendige *Perioden* ergeben – eine Einteilung, welche dieselbe als ein organisch fortschreitendes Ganzes, als einen vernünftigen Zusammenhang zeigen muß, wodurch allein diese Geschichte selbst die Würde einer Wissenschaft erhält.[8]

---

schaftlich ist und sogar zur Wissenschaft der Philosophie, der Hauptsache nach, wird.«

7 Michelet fügt hinzu: »Von all diesen Gedanken kann man meinen, in der Geschichte der Philosophie auf sie Rücksicht nehmen zu müssen; – was hat man nicht alles Philosophie und Philosophieren genannt? Einerseits ist der enge *Zusammenhang*, in welchem die Philosophie mit den ihr verwandten Gebieten, der Religion, Kunst, den übrigen Wissenschaften, ebensosehr mit der politischen Geschichte steht, näher zu betrachten. Andererseits, wenn nun . . .«

8 Michelet fügt hinzu: »Ich will mich dabei jedoch nicht mit sonstigen Reflexionen über den Nutzen der Geschichte der Philosophie und sonstige Weisen, sie zu traktieren, aufhalten. Der Nutzen gibt sich von selbst. Endlich aber will ich zuletzt von den *Quellen* der Geschichte der Philosophie handeln, da dies so gebräuchlich.«

A. Bestimmung der Geschichte der Philosophie

Über das Interesse dieser Geschichte können der Betrachtung vielerlei Seiten beigehen. Wenn wir es in seinem Mittelpunkt erfassen wollen, so haben wir ihn in dem wesentlichen Zusammenhang dieser scheinbaren Vergangenheit zu suchen mit der gegenwärtigen Stufe, welche die Philosophie erreicht hat. Daß dieser Zusammenhang nicht eine der äußerlichen Rücksichten ist, welche bei der Geschichte dieser Wissenschaft in Betrachtung genommen werden können, sondern vielmehr die innere Natur ihrer Bestimmung ausdrückt, daß die Begebenheiten dieser Geschichte zwar wie alle Begebenheiten sich in Wirkungen fortsetzen, aber auf eine eigentümliche Weise produktiv sind, dies ist es, was hier näher auseinandergesetzt werden soll.

Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Galerie der Heroen der *denkenden Vernunft*, welche kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das *Wesen Gottes* eingedrungen sind und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntnis erarbeitet haben. Die Begebenheiten und Handlungen dieser Geschichte sind deswegen zugleich von der Art, daß in deren Inhalt und Gehalt nicht sowohl die Persönlichkeit und der individuelle Charakter eingeht – wie dagegen in der politischen Geschichte das Individuum nach der Besonderheit seines Naturells, Genies, seiner Leidenschaften, der Energie oder Schwäche seines Charakters, überhaupt nach dem, wodurch es *dieses* Individuum ist, das Subjekt der Taten und Begebenheiten ist –, als hier vielmehr die Hervorbringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen dem freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dies eigentümlichkeitslose Denken selbst das produzierende Subjekt ist.

Diese Taten des Denkens scheinen zunächst, als geschichtlich, eine Sache der Vergangenheit zu sein und jenseits *unserer Wirklichkeit* zu liegen. In der Tat aber, was *wir* sind, sind wir zugleich geschichtlich, oder genauer: wie in dem, was in dieser Region, der Geschichte des Denkens [sich findet,] das Vergangene nur die *eine* Seite ist, so ist in dem, was wir sind, das gemeinschaftliche Unvergängliche unzertrennt mit dem, daß wir geschichtlich sind, verknüpft. Der Besitz an selbstbewußter Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt angehört, ist nicht unmittelbar entstanden und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen, sondern es ist dies wesentlich in ihm, eine Erbschaft und näher das *Resultat* der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts zu sein. So gut als die Künste des äußerlichen Lebens, die Masse von Mitteln und Geschicklichkeiten, die Einrichtungen und Gewohnheiten des geselligen und des politischen Zusammenseins ein Resultat von dem Nachdenken, der Erfindung, den Bedürfnissen, der Not und dem Unglück, dem Wollen und Vollbringen der unserer Gegenwart vorhergegangenen Geschichte sind, so ist das, was wir in der Wissenschaft und näher in der Philosophie sind, gleichfalls *der Tradition* zu verdanken, die hindurch durch alles, was vergänglich ist und was daher vergangen ist, sich als, wie sie *Herder* genannt hat, eine *heilige Kette* schlingt und [das,] was die Vorwelt vor sich gebracht hat, uns erhalten und überliefert hat.

Diese Tradition ist aber nicht nur eine Haushälterin, die nur Empfangenes treu verwahrt und es so den Nachkommen unverändert überliefert.[9] Sie ist nicht ein unbewegtes Steinbild, sondern lebendig und schwillt als ein mächtiger Strom, der sich vergrößert, je weiter er von seinem Ursprunge aus vorgedrungen ist.

---

9 Michelet fügt hinzu: »wie der Lauf der Natur in der unendlichen Veränderung und Regsamkeit ihrer Gestaltungen und Formen nur immer bei den ursprünglichen Gesetzen stehenblieb und keinen Fortschritt macht.«

Der Inhalt dieser Tradition ist das, was die geistige Welt hervorgebracht hat, und der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen. Mit dem allgemeinen Geiste aber ist es wesentlich, mit dem wir es hier zu tun haben. Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall sein, daß ihre Bildung, Kunst, Wissenschaft, ihr geistiges Vermögen überhaupt statarisch wird, wie dies etwa bei den Chinesen z. B. der Fall zu sein scheint, die vor zweitausend Jahren in allem so weit mögen gewesen sein als jetzt. Der Geist der Welt aber versinkt nicht in diese gleichgültige *Ruhe*. Es beruht dies auf seinem einfachen Begriff. Sein *Leben* ist *Tat*. Die Tat hat einen vorhandenen Stoff zu ihrer Voraussetzung, auf welchen sie gerichtet ist und den sie nicht etwa bloß vermehrt, durch hinzugefügtes Material verbreitert, sondern wesentlich *bearbeitet* und *umbildet*. Dies Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft; und zugleich wird sie zu einem Stoffe herabgesetzt, der vom Geiste metamorphosiert wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und bereichert worden und zugleich erhalten.

Dies ist ebenso unsere und jedes Zeitalters Stellung und Tätigkeit, die Wissenschaft, welche *vorhanden* ist, zu *fassen* und sich ihr anzubilden, und ebendarin sie weiterzubilden und auf einen höheren Standpunkt zu erheben. Indem wir sie *uns* zu *eigen* machen, machen wir aus ihr etwas *Eigenes* gegen das, was sie vorher war.

In dieser Natur des Produzierens, eine vorhandene geistige Welt zur Voraussetzung zu haben und sie in der Aneignung umzubilden, liegt es denn, daß unsere Philosophie wesentlich nur im Zusammenhange mit vorhergehender zur Existenz gekommen und daraus mit Notwendigkeit hervorgegangen ist; und der Verlauf der Geschichte ist es, welcher uns nicht das *Werden fremder* Dinge, sondern dies *unser Werden, das Werden unserer Wissenschaft* darstellt.

Von der Natur des hier angegebenen Verhältnisses hängen die Vorstellungen und Fragen ab, welche über die Bestimmung der Geschichte der Philosophie vorschweben können.

Die Einsicht in dasselbe gibt zugleich den näheren Aufschluß über* den subjektiven Zweck, durch das Studium der Geschichte dieser Wissenschaft in die Kenntnis dieser Wissenschaft selbst eingeleitet zu werden. Es liegen ferner die Bestimmungen für die Behandlungsweise dieser Geschichte in jenem Verhältnisse, dessen nähere Erörterung daher ein Hauptzweck dieser Einleitung sein soll. Es muß dazu freilich der Begriff dessen, was die Philosophie beabsichtigt, mitgenommen, ja vielmehr zugrunde gelegt werden; und da, wie schon erwähnt, die wissenschaftliche Auseinandersetzung dieses Begriffs hier nicht ihre Stelle finden kann, so kann auch die vorzunehmende Erörterung nur den Zweck haben, nicht die Natur dieses Werdens begreifend zu beweisen, sondern vielmehr es zur vorläufigen Vorstellung zu bringen.[10]

* [eingeklammert:] das, was von dieser Geschichte auch insbesondere für die Kenntnis der Philosophie zu erwarten ist, sowie

---

10 Michelet fügt aus Berliner Vorlesungen ein: »Es ist nicht bloß ein untätiges Hervorgehen, wie wir uns unter dem Hervorgehen z. B. der Sonne, des Monds usf. vorstellen, – ein bloßes Bewegen in dem widerstandslosen Medium des Raums und der Zeit. Sondern was vor unserer Vorstellung vorübergehen soll, sind die Taten des freien Gedankens; es ist die Geschichte der Gedankenwelt, der intellektuellen Welt, wie sie entstanden ist, sich hervorgebracht hat. Es ist ein altes Vorurteil, daß das, wodurch sich der Mensch von dem Tiere unterscheidet, das Denken ist; wir wollen dabei bleiben. Was der Mensch Edleres hat, als ein Tier zu sein, hat er hiernach durch den Gedanken. Alles was menschlich ist, es mag aussehen, wie es will, ist nur dadurch menschlich, daß der Gedanke darin wirkt und gewirkt hat. Aber der Gedanke, obgleich er so das Wesentliche, Substantielle, Wirksame ist, so hat er es doch mit vielerlei zu tun. Näher aber muß für das Vortrefflichste das zu achten sein, wo der Gedanke nicht anderes betreibt und sich damit beschäftigt, sondern wo er, nur mit sich selbst – eben dem Edelsten – beschäftigt, sich selber gesucht und erfunden hat. Die Geschichte, die wir vor uns haben, ist die Geschichte von dem Sich-selbst-Finden des Gedankens, und bei dem Gedanken ist es der Fall, daß er sich nur findet, indem er sich hervorbringt, ja, daß er nur existiert und wirklich ist, indem er sich findet. Diese Hervorbringungen sind die Philosophien. Und die Reihe dieser Hervorbringungen, diese Entdeckungen, auf die der Gedanke ausgeht, sich selbst zu entdecken, ist eine Arbeit von dritthalbtausend Jahren.
Der Gedanke, der wesentlich Gedanke ist, ist an und für sich, ist ewig.

Der Gedanke, der uns bei einer Geschichte der Philosophie zunächst entgegenkommen kann, ist, daß sogleich dieser Gegenstand selbst einen inneren Widerstreit enthalte. Denn die Philosophie beabsichtigt das zu erkennen, was unvergänglich, ewig, an und für sich ist; ihr Ziel ist die *Wahrheit*. Die Geschichte aber erzählt solches, was zu einer Zeit gewesen, zu einer anderen aber verschwunden und durch anderes verdrängt worden ist. Gehen wir davon aus, daß die Wahrheit ewig ist, so fällt sie nicht in die Sphäre des Vorübergehenden und hat keine Geschichte. Wenn sie aber eine Geschichte hat, und indem die Geschichte dies ist, uns nur eine Reihe vergangener Gestalten der Erkenntnis darzustellen, so ist in ihr die Wahrheit nicht zu finden; denn die Wahrheit ist nicht ein Vergangenes.

Man könnte sagen, dies allgemeine Räsonnement würde ebensogut nicht nur die anderen Wissenschaften, sondern auch die christliche Religion selbst treffen, und es widersprechend finden, daß es eine Geschichte dieser Religion und der anderen Wissenschaften geben solle; es wäre aber überflüssig, dies Räsonnement für sich selbst weiter zu unter-

---

Das, was wahrhaft ist, ist nur im Gedanken enthalten, ist wahr nicht nur heute und morgen, sondern außer aller Zeit; und insofern es in der Zeit ist, ist es immer und zu jeder Zeit wahr. Wie kommt nun die Gedankenwelt dazu, eine Geschichte zu haben? In der Geschichte wird das dargestellt, was veränderlich ist, was vergangen ist, untergegangen ist in die Nacht der Vergangenheit, was nicht mehr ist. Der wahrhafte, notwendige Gedanke – und nur mit solchem haben wir es hier zu tun –, ist aber keiner Veränderung fähig. Die Frage, was es hiermit für eine Bewandtnis habe, gehört zum ersten, was wir betrachten wollen. Zweitens müssen uns aber sogleich außer der Philosophie noch eine Menge der wichtigsten Hervorbringungen einfallen, die gleichfalls Werke des Gedankens sind und die wir doch von unserer Betrachtung ausschließen. Solche Werke sind Religion, politische Geschichte, Staatsverfassungen, Künste und Wissenschaften. Es fragt sich: wie unterscheiden sich diese Werke von denen, die unser Gegenstand sind; und zugleich: wie verhalten sie sich in der Geschichte zueinander. Über diese beiden Gesichtspunkte ist das Dienliche anzuführen, um uns zu orientieren, in welchem Sinne die Geschichte der Philosophie hier vorgetragen wird. Außerdem muß man drittens erst eine allgemeine Übersicht haben, ehe man ans Einzelne geht, sonst sieht man vor lauter Einzelheiten nicht das Ganze, vor lauter Bäumen nicht den Wald, vor lauter

suchen, denn es sei schon durch die Tatsachen, daß es solche Geschichten gebe, unmittelbar widerlegt. Es muß aber, um dem Sinne jenes Widerstreits näherzukommen, ein Unterschied gemacht werden zwischen der Geschichte der äußeren Schicksale einer Religion oder einer Wissenschaft und der Geschichte eines solchen Gegenstands selbst. Und dann ist in Betracht zu nehmen, daß es mit der Geschichte der Philosophie um der besonderen Natur ihres Gegenstandes willen eine andere Bewandtnis hat als mit den Geschichten anderer Gebiete. Es erhellt sogleich, daß der angegebene Widerstreit nicht jene äußere Geschichte, sondern nur die innere, die des Inhaltes selbst treffen könnte. Das Christentum hat eine Geschichte seiner Ausbreitung, der Schicksale seiner Bekenner usf.; und indem es seine Existenz zu einer Kirche erbaut hat, so ist die[se] selbst [als] eine solche äußeres Dasein, welches in den mannigfaltigsten zeitlichen Berührungen begriffen, mannigfaltige Schicksale und wesentlich eine Geschichte hat. Was aber die christliche Lehre selbst betrifft,

---

Philosophien nicht die Philosophie. Man will die Beziehung der einzelnen Philosophien auf das Allgemeine haben. Der Geist erfordert, daß er eine allgemeine Vorstellung von dem Zweck, der Bestimmung des Ganzen bekomme, damit man wisse, was man zu erwarten hat. Man will die Landschaft im allgemeinen überschauen, die man dann aus dem Auge verliert, wenn man den Gang in die einzelnen Teile antritt. Die einzelnen Teile haben in der Tat ihren vorzüglichen Wert durch ihre Beziehung auf das Ganze. Nirgend ist dies mehr der Fall als bei der Philosophie und dann bei der Geschichte derselben. Bei einer Geschichte zwar scheint dies Festsetzen des Allgemeinen etwa weniger nötig zu sein als bei einer eigentlichen Wissenschaft. Denn Geschichte erscheint zunächst als eine Reihe von zufälligen Begebenheiten nacheinander. Jedes Faktum steht isoliert für sich; nur der Zeit nach wird der Zusammenhang aufgezeigt. Aber schon in der politischen Geschichte sind wir damit nicht zufrieden. Wir ahnen, erkennen darin notwendigen Zusammenhang, in welchem die einzelnen Begebenheiten ihre besondere Stellung und Verhältnis zu einem Ziele, Zwecke, und damit eine Bedeutung gewinnen. Denn das Bedeutende in der Geschichte ist seine Beziehung, Zusammenhang mit einem Allgemeinen. Dies Allgemeine vor Augen bekommen, heißt dann seine Bedeutung fassen.

Es sind darum folgende Punkte, über welche ich allein eine Einleitung voranschicken will.

Das Erste wird sein . . .« (weiter siehe Text, S. 18, mit Fn. 6–8).

so ist zwar auch diese als solche nicht ohne Geschichte; aber sie hat notwendig bald ihre Entwicklung erreicht und ihre bestimmte Fassung gewonnen, und dies alte Glaubensbekenntnis hat zu jeder Zeit gegolten und soll noch jetzt unverändert als die Wahrheit gelten, wenn [auch] dies Gelten nunmehr nichts als ein Schein und die Worte eine leere Formel der Lippen wäre. Der weitere Umfang der Geschichte dieser Lehre aber enthält nur zweierlei: einerseits die mannigfaltigsten Zusätze und Abirrungen von jener festen Wahrheit und andererseits die Bekämpfung dieser Verirrungen und die Reinigung der gebliebenen Grundlage von den Zusätzen und die Rückkehr zu ihrer Einfachheit.

Eine äußerliche Geschichte wie die Religion haben auch die anderen Wissenschaften, ingleichen die Philosophie. Sie hat eine Geschichte ihres Entstehens, Verbreitens, Blühens, Verkommens, Wiederauflebens, eine Geschichte ihrer Lehrer, Beförderer, auch Bekämpfer, ingleichen auch eines äußeren Verhältnisses häufiger zur Religion, zuweilen auch zum Staate. Diese Seite ihrer Geschichte gibt gleichfalls zu interessanten Fragen Veranlassung, unter anderen [zu der], was es mit der Erscheinung für eine Bewandtnis habe, daß die Philosophie, wenn sie die Lehre der absoluten Wahrheit [sei], sich auf eine im ganzen geringe Anzahl von Individuen, auf besondere Völker, auf besondere Zeitperioden beschränkt gezeigt habe; wie gleicher Weise in Ansehung des Christentums der Wahrheit in einer viel allgemeineren Gestalt, als sie in der philosophischen Gestalt ist, die Schwierigkeit gemacht worden ist, ob es nicht einen Widerspruch in sich enthalte, daß diese Religion so spät in der Zeit hervorgetreten und so lange und selbst noch gegenwärtig auf besondere Völker eingeschränkt geblieben sei. Diese und andere dergleichen Fragen aber sind bereits viel speziellere, als daß sie nur von dem angeregten allgemeineren Widerstreit abhängen; und erst wenn wir von der eigentümlichen Natur der philosophischen Erkenntnis mehr werden berührt haben, können wir auf die Seiten mehr eingehen, die sich

mehr auf die äußere Existenz und äußere Geschichte der Philosophie beziehen.

Was aber die Vergleichung der Geschichte der Religion mit der Geschichte der Philosophie in Ansehung des inneren Inhaltes betrifft, so wird der letzteren nicht wie der Religion eine von Anfang an festbestimmte Wahrheit als Inhalt zugestanden, der als unveränderlich der Geschichte entnommen wäre. Der Inhalt des Christentums aber, der die Wahrheit ist, ist als solcher unverändert geblieben und hat darum keine oder so gut als keine Geschichte weiter.* Bei der Religion fällt daher der berührte Widerstreit nach der Grundbestimmung, wodurch sie Christentum ist, hinweg. Die Verirrungen aber und Zusätze machen keine Schwierigkeit; sie sind ein Veränderliches und ihrer Natur nach ganz ein Geschichtliches.

Die anderen Wissenschaften zwar haben auch dem Inhalte nach eine Geschichte. Sie enthält zwar auch einen Teil, welcher Veränderungen desselben, Aufgeben von Sätzen, die früher gegolten haben, zeigt. Allein ein großer, vielleicht der größere Teil des Inhalts ist von der Art, daß er sich erhalten hat; und das Neue, was entstanden ist, ist nicht eine Veränderung des früheren Gewinns, sondern ein Zusatz und Vermehrung desselben. Diese Wissenschaften schreiten durch eine Juxtaposition fort. Es berichtigt sich wohl manches im Fortschritte der Mineralogie, Botanik usf. an dem Vorhergehenden; aber der allergrößte Teil bleibt bestehen und bereichert sich ohne Veränderung durch das Neuhinzukommende. Bei einer Wissenschaft wie der Mathematik hat die Geschichte, was den Inhalt betrifft, vornehmlich nur das erfreuliche Geschäft, Erweiterungen zu erzählen, und die Elementargeometrie z. B. kann in dem Umfang, welchen Euklid dargestellt hat, von da an als für geschichtslos geworden angesehen werden.

Die Geschichte der Philosophie dagegen zeigt weder das

* [am Rand:] S. Marheineke, *Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens*, Berlin 1823, § 133, 4

Verharren eines zusatzlosen, einfacheren Inhalts noch nur den Verlauf eines ruhigen Ansetzens neuer Schätze an die bereits erworbenen; sondern sie scheint vielmehr das Schauspiel nur immer sich erneuernder Veränderungen des Ganzen zu geben, welche zuletzt auch nicht mehr das bloße Ziel zum gemeinsamen Bande haben. Vielmehr ist es der abstrakte Gegenstand selbst, die vernünftige Erkenntnis, welche entschwindet, und der Bau der Wissenschaft muß zuletzt mit der leeren Stätte die Prätention und den eitel gewordenen Namen der Philosophie teilen.[11]

1. Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie[12]

Es bieten sich hier sogleich die gewöhnlichen oberflächlichen Vorstellungen über diese Geschichte dar, welche zu erwähnen und zu berichtigen sind. Über diese sehr geläufigen Ansichten, die Ihnen, meine Herren, ohne Zweifel auch bekannt sind – denn es sind in der Tat die nächsten Reflexionen, die bei dem ersten bloßen Gedanken einer Geschichte der Philosophie durch den Kopf laufen können –, will ich kurz das Nötige äußern, und die Erklärung über die Verschiedenheit der Philosophien wird uns dann weiter in die Sache selbst hineinführen.

a. Die Geschichte der Philosophie als Vorrat von Meinungen

Geschichte schließt nämlich beim ersten Anschein sogleich dies ein, daß sie zufällige Ereignisse der Zeiten, der Völker und Individuen zu erzählen habe – zufällig teils ihrer Zeitfolge, teils aber ihrem Inhalte nach. Von der Zufällig-

11 Hier endet das Manuskript der Heidelberger Antrittsvorlesung.

12 Von hier an folgt der Text der Ausgabe von Michelet, *Werke*, Bd. XIII, S. 22, bis Bd. XV (= W). Fußnoten dieser Ausgabe sind mit ›M‹ gekennzeichnet.

keit in Ansehung der Zeitfolge ist nachher zu sprechen. Den Begriff, mit dem wir es zuerst zu tun haben wollen, geht die Zufälligkeit des Inhalts an, zufällige Handlungen. Der Inhalt aber, den die Philosophie hat, sind nicht Handlungen und äußerliche Begebenheiten der Leidenschaften und des Glücks, sondern es sind Gedanken. Zufällige Gedanken aber sind nichts anderes als Meinungen, und philosophische Meinungen heißen Meinungen über den näher bestimmten Inhalt und die eigentümlicheren Gegenstände der Philosophie – über Gott, die Natur, den Geist.

Somit stoßen wir denn sogleich auf die sehr gewöhnliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie, daß sie nämlich den Vorrat von philosophischen Meinungen herzuerzählen habe, wie sie sich in der Zeit ergeben und dargestellt haben. Wenn glimpflich gesprochen wird, so heißt man diesen Stoff Meinungen; die es mit gründlicherem Urteile ausdrücken zu können glauben, nennen diese Geschichte eine Galerie der Narrheiten sogar oder wenigstens der Verirrungen des sich ins Denken und in die bloßen Begriffe vertiefenden Menschen. Man kann solche Ansicht nicht nur von solchen hören, die ihre Unwissenheit in Philosophie bekennen (sie bekennen sie, denn diese Unwissenheit soll nach der gemeinen Vorstellung nicht hinderlich sein, ein Urteil darüber zu fällen, was an der Philosophie sei; im Gegenteil hält sich jeder für sicher, über ihren Wert und Wesen doch urteilen zu können, ohne etwas von ihr zu verstehen), – sondern auch[13] von solchen, welche selbst Geschichte der Philosophie schreiben und geschrieben haben. Diese Geschichte, so als eine Hererzählung von vielerlei Meinungen, wird auf diese Weise eine Sache einer müßigen Neugierde oder, wenn man will, ein Interesse der Gelehrsamkeit. Denn die Gelehrsamkeit besteht vorzüglich darin, eine Menge unnützer Sachen zu wissen, d. h. solcher, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse in ihnen selbst haben als dies, die Kenntnis derselben zu haben.

13 W: »nicht nur«

Jedoch meint man zugleich, einen Nutzen davon zu haben, auch verschiedene Meinungen und Gedanken anderer kennenzulernen, – es bewege die Denkkraft, führe auch auf manchen guten Gedanken, d. i. es veranlasse etwa auch wieder, eine Meinung zu haben, und die Wissenschaft bestehe darin, daß sich so Meinungen aus Meinungen fortspinnen.

Wenn die Geschichte der Philosophie nur eine Galerie von Meinungen – obzwar über Gott, über das Wesen der natürlichen und geistigen Dinge – aufstellte, so würde sie eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft sein, man möge auch noch so viele Nutzen, die man von solcher Gedankenbewegung und Gelehrsamkeit ziehen solle, herbeibringen. Was kann unnützer sein, als eine Reihe bloßer Meinungen kennenzulernen, was langweiliger? Schriftstellerische Werke, welche Geschichten der Philosophie in dem Sinne sind, daß sie die Ideen der Philosophie in der Weise von Meinungen aufführen und behandeln, braucht man nur leicht anzusehen, um zu finden, wie dürr, langweilig und ohne Interesse das alles ist.

Eine Meinung ist eine subjektive Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so und ein anderer anders haben kann; – eine Meinung ist *mein*, sie ist nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seiender Gedanke. Die Philosophie aber enthält keine Meinungen; es gibt keine philosophischen Meinungen. Man hört einem Menschen – und wenn es auch selbst ein Geschichtsschreiber der Philosophie wäre – sogleich den Mangel der ersten Bildung an, wenn er von philosophischen Meinungen spricht. Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Notwendigkeit, begreifendes Erkennen, – kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen.

Die weitere eigentliche Bedeutung von solcher Vorstellung ist dann, daß es *nur* Meinungen sind, von denen wir die Kenntnis erhalten. Auf *Meinung* ist der Akzent gelegt. Das, was der Meinung gegenübersteht, ist die Wahrheit. Wahrheit ist es, vor der die Meinung erbleicht. Wahrheit aber ist auch

das Wort, bei dem die den Kopf abwenden, welche nur Meinungen in der Geschichte der Philosophie suchen oder überhaupt meinen, es seien nur solche in ihr zu finden. Es ist ein Antagonismus von zweierlei Seiten, welchen die Philosophie hier erfährt. Einerseits erklärte die Frömmigkeit bekanntlich die Vernunft oder das Denken für unfähig, das Wahre zu erkennen; im Gegenteil führe die Vernunft nur auf den Abgrund des Zweifels, und auf Vernunft und Selbstdenken müsse Verzicht getan, sie müsse unter den blinden Autoritätsglauben gefangengenommen werden, um zur Wahrheit zu gelangen. Vom Verhältnis der Religion zur Philosophie und ihrer Geschichte nachher. Dagegen ist es andererseits ebenso bekannt, daß die sogenannte Vernunft sich geltend gemacht, den Glauben aus Autorität verworfen, das Christentum vernünftig gemacht hat, so daß die eigene Einsicht, die eigene Überzeugung durchaus nur verpflichtend für mich sei, etwas anzuerkennen. Aber wunderbarerweise ist diese Behauptung des Rechts der Vernunft dahin umgeschlagen, dies zum Resultate zu haben, daß die Vernunft nichts Wahres erkennen könne. Diese sogenannte Vernunft bekämpfte einerseits den religiösen Glauben im Namen und kraft der denkenden Vernunft, – und zugleich ist sie ebenso gegen die Vernunft gekehrt, Feindin der Vernunft, behauptet gegen sie die innere Ahnung, das Gefühl, macht so das Subjektive zum Maßstabe des Geltenden, – eine eigene Überzeugung, wie jeder sie in seiner Subjektivität sich aus und in sich selber mache. Solche eigene Überzeugung ist nichts anderes als die Meinung, welche dadurch zum Letzten für die Menschen geworden ist.

Wenn wir von dem anfangen, worauf wir in der nächsten Vorstellung stoßen, so können wir nicht umhin, dieser Ansicht in der Geschichte der Philosophie sogleich zu erwähnen. Diese Ansicht ist ein Resultat, das in der allgemeinen Bildung durchgedrungen ist, – gleichsam das Vorurteil unserer Zeiten, der Grundsatz, in dem man sich gegenseitig versteht, sich erkennt, eine Voraussetzung, die als ausgemacht gilt und

allem übrigen wissenschaftlichen Treiben zugrunde gelegt wird. Es ist dieser Grundsatz ein wahrhaftes Zeichen der Zeit. In der Theologie ist es nicht sosehr das Glaubensbekenntnis der Kirche, welches als Lehre des Christentums gilt, sondern jeder mehr oder weniger macht sich eine eigene christliche Lehre zurecht nach seiner Überzeugung, ein anderer nach anderer Überzeugung. Oder wir sehen oft die Theologie geschichtlich getrieben, der theologischen Wissenschaft das Interesse gegeben, die verschiedenen Meinungen kennenzulernen; und eines der ersten ist, alle Überzeugungen zu ehren und sie für etwas zu nehmen, das jeder nur mit sich auszumachen habe, – das Ziel ist nicht, die Wahrheit zu erkennen.

Eigene Überzeugung ist in der Tat das Letzte, absolut Wesentliche, was die Vernunft, Philosophie zur Erkenntnis fordert nach der Seite der Subjektivität; aber sie macht den Unterschied, ob die Überzeugung auf Gefühlen, Ahnungen, Anschauungen usf., subjektiven Gründen, überhaupt auf der Besonderheit des Subjekts beruht oder auf dem Gedanken und ob sie aus der Einsicht in den Begriff und die Natur der Sache hervorgeht. Auf jene erstere Weise ist die Überzeugung nun die Meinung.

Den Gegensatz zwischen Meinung und Wahrheit, der jetzt prononziert ist, erblicken wir auch schon in der Bildung der sokratisch-platonischen Zeit – einer Zeit des Verderbens des griechischen Lebens: den Platonischen Gegensatz von Meinung (δόξα) und Wissenschaft (ἐπιστήμη). Es ist derselbe Gegensatz, den wir in der Zeit des Untergangs des römischen öffentlichen und politischen Lebens unter Augustus und in der Folge sehen. Epikureismus, Gleichgültigkeit gegen die Philosophie machte sich breit. In welchem Sinne Pilatus, als Christus sagte: »Ich bin gekommen in die Welt, die Wahrheit zu verkünden«, erwiderte: »Was ist Wahrheit?«[14] Das ist vornehm gesprochen und heißt so viel:

14 Joh. 18, 37–38

Diese Bestimmung Wahrheit ist ein Abgemachtes, mit dem wir fertig sind. Wir sind weiter, wissen: Wahrheit zu erkennen, davon kann nicht mehr die Rede sein. Wir sind darüber hinaus. – Wer dies aufstellt, ist in der Tat darüber hinaus.
Wenn man bei der Geschichte der Philosophie von diesem Standpunkt ausgeht, so wäre dies ihre ganze Bedeutung, nur Partikularitäten anderer, deren jeder eine andere hat, kennenzulernen, – Eigentümlichkeiten, die mir also ein Fremdes sind und wobei meine denkende Vernunft nicht frei, nicht dabei ist, die mir nur ein äußerer, toter, historischer Stoff sind, eine Masse in sich selbst eitlen Inhalts. Und sich so in Eitlem befriedigen, ist selbst nur subjektive Eitelkeit.
Dem unbefangenen Menschen wird die Wahrheit immer ein großes Wort bleiben und das Herz schlagen lassen. Was nun die Behauptung betrifft, daß man die Wahrheit nicht erkennen könne, so kommt sie in der Geschichte der Philosophie selbst vor, wo wir sie denn auch näher betrachten werden. Hier ist nur zu erwähnen, daß, wenn man diese Voraussetzung gelten läßt wie z. B. Tennemann[15], es nicht zu begreifen ist, warum man sich um die Philosophie noch bekümmert. Denn jede Meinung behauptet dann fälschlich, die Wahrheit zu haben. Ich appelliere hierbei vorläufig an das alte Vorurteil, daß im Wissen Wahrheit sei, daß man aber vom Wahren nur insofern wisse, als man nachdenke, nicht so, wie man gehe und stehe; daß die Wahrheit nicht erkannt werde im unmittelbaren Wahrnehmen, Anschauen, weder in der äußerlich sinnlichen noch in der intellektuellen Anschauung (denn jede Anschauung ist als Anschauung sinnlich), sondern nur durch die Mühe des Denkens.

15 Wilhelm Gottlieb Tennemann, 1761–1819, Kantianer

b. Erweis der Nichtigkeit der philosophischen Erkenntnis durch die Geschichte der Philosophie selbst

Nach einer anderen Seite hängt aber mit jener Vorstellung eine andere Folge zusammen, die man, wie man will, für einen Schaden oder einen Nutzen ansehen kann. Nämlich beim Anblick von so mannigfaltigen Meinungen, von so vielerlei philosophischen Systemen gerät man in das Gedränge, zu welchem man sich halten solle. Man sieht, über die großen Materien, zu denen sich der Mensch hingezogen fühlt und deren Erkenntnis die Philosophie gewähren wolle, haben sich die größten Geister geirrt, weil sie von anderen widerlegt worden sind. »Da dieses so großen Geistern widerfahren ist, wie kann *ego homuncio* da entscheiden wollen.«[16] Diese Folge, die aus der Verschiedenheit der philosophischen Systeme gezogen wird, ist, wie man meint, der Schaden in der Sache, zugleich ist sie aber auch ein subjektiver Nutzen. Denn diese Verschiedenheit ist die gewöhnliche Ausrede für die, welche mit Kennermiene sich das Ansehen geben wollen, sie interessieren sich für die Philosophie, dafür, daß sie bei diesem angeblichen guten Willen, ja bei zugegebener Notwendigkeit der Bemühung um diese Wissenschaft, doch in der Tat sie gänzlich vernachlässigen. Aber diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme ist weit entfernt, sich für eine bloße Ausrede zu nehmen. Sie gilt vielmehr für einen ernsthaften, wahrhaften Grund gegen den Ernst, den das Philosophieren aus seiner Beschäftigung macht, – als eine Rechtfertigung, sich nicht mit ihr zu befassen, und als eine selbst unwiderlegbare Instanz über die Vergeblichkeit des Versuchs, die philosophische Erkenntnis der Wahrheit erreichen zu wollen. Wenn aber auch zugegeben wird, die Philosophie solle eine wirkliche Wissenschaft sein und *eine* Philosophie werde wohl die wahre sein, so entstehe die Frage: aber welche? woran soll man sie erkennen? Jede

16 Anspielung auf Terenz, *Der Eunuch* III, 5, 40

versichere, sie sei die wahre; jede selbst gebe andere Zeichen und Kriterien an, woran man die Wahrheit erkennen solle; ein nüchternes besonnenes Denken müsse daher Anstand nehmen, sich zu entscheiden.

Dies ist das weitere Interesse, welches die Geschichte der Philosophie leisten soll. Cicero (*De natura deorum* I, 10–16) gibt eine solche schludrige Geschichte der philosophischen Gedanken über Gott. Er legt sie einem Epikureer in den Mund, wußte aber nichts Besseres darauf zu sagen; es ist also seine Ansicht. Der Epikureer sagt, man sei zu keinem bestimmten Begriff gekommen. Der Erweis, daß das Bestreben der Philosophie nichtig sei, wird sogleich aus der allgemeinen oberflächlichen Ansicht der Geschichte der Philosophie geführt: der Erfolg der Geschichte zeige sich als eine Entstehung der mannigfaltigsten Gedanken, der vielfachen Philosophien, die einander entgegengesetzt sind, sich widersprechen und widerlegen. Dies Faktum, welches nicht zu leugnen ist, scheint die Berechtigung, ja die Aufforderung zu enthalten, die Worte Christi auch auf die Philosophien anzuwenden und sich zu sagen: »Laß die Toten ihre Toten begraben und folge mir nach!«[17] – Das Ganze der Geschichte der Philosophie ist ein Reich vergangener, nicht nur leiblich verstorbener Individuen, sondern widerlegter, geistig vergangener Systeme, deren jedes das andere tot gemacht, begraben hat.* Statt »folge mir nach« müßte es freilich nach diesem Sinne vielmehr heißen: Folge dir selbst nach, d. h. halte dich an deine eigene Überzeugung, bleibe bei deiner eigenen Meinung stehen. Warum bei einer fremden?

Es geschieht freilich, daß eine neue Philosophie auftritt. Diese behauptet, daß die anderen nichts gelten. Jede Philosophie tritt zwar mit der Prätention auf, daß durch sie die vorhergehenden Philosophien nicht nur widerlegt, sondern

* Es sei ein Schlachtfeld, nur bedeckt mit den Gebeinen der Toten.

17 Luk. 9, 59 f.; Matth. 8, 22

ihrem Mangel abgeholfen, das Rechte endlich gefunden sei. Aber der früheren Erfahrung gemäß zeigt sich vielmehr, daß auf solche Philosophie gleichfalls andere Worte der Schrift anwendbar sind, die der Apostel Paulus zu Ananias spricht: »Siehe die Füße derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Tür.«[18] Siehe die Philosophie, wodurch die deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, sowenig als sie bei jeder anderen ausgeblieben ist.

c. Erklärungen über die Verschiedenheit der Philosophien

Es ist allerdings genug gegründete Tatsache, daß es verschiedene Philosophien gibt und gegeben hat. Die Wahrheit aber ist *eine*; – dieses unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Instinkt der Vernunft. Also kann auch nur *eine* Philosophie die wahre sein; und weil sie so verschieden sind, so müssen – schließt man – die übrigen nur Irrtümer sein; aber jene *eine* zu sein, versichert, begründet, beweist eine jede von sich. – Dies ist ein gewöhnliches Räsonnement und eine richtig scheinende Einsicht des nüchternen Denkens. Was nun die Nüchternheit des Denkens, dieses Schlagwort betrifft, so wissen wir von der Nüchternheit aus der täglichen Erfahrung, daß, wenn wir nüchtern sind, wir uns zugleich damit oder gleich darauf hungrig fühlen. Jenes nüchterne Denken aber hat das Talent und Geschick, aus seiner Nüchternheit nicht zum Hunger, zum Verlangen überzugehen, sondern in sich satt zu sein und zu bleiben. Damit verrät sich dieses Denken, das jene Sprache spricht, daß es toter Verstand ist, denn nur das Tote ist nüchtern und ist und bleibt dabei zugleich satt. Die physische Lebendigkeit aber, wie die Lebendigkeit des Geistes, bleibt in der Nüchternheit nicht befriedigt, sondern ist Trieb, geht über in den Hunger

18 vgl. Apg. 5, 9

und Durst nach Wahrheit, nach Erkenntnis derselben, dringt nach Befriedigung dieses Triebes und läßt sich nicht mit solchen Reflexionen, wie jene ist, abspeisen und ersättigen.

Was aber näher über diese Reflexion zu sagen ist, wäre schon zunächst dies, daß, so verschieden die Philosophien wären, sie doch dies Gemeinschaftliche hätten, Philosophie zu sein. Wer also irgendeine Philosophie studierte oder innehätte (wenn es anders eine Philosophie ist), hätte damit doch Philosophie inne. Jenes Ausreden und Räsonnement, das sich an die bloße Verschiedenheit festhält und aus Ekel oder Bangigkeit vor der Besonderheit, in der ein Allgemeines wirklich ist, nicht diese Allgemeinheit ergreifen oder anerkennen will, habe ich anderswo[19] mit einem Kranken verglichen, dem der Arzt Obst zu essen anrät und dem man Kirschen oder Pflaumen oder Trauben vorsetzt, der aber in einer Pedanterie des Verstandes nicht zugreift, weil keine dieser Früchte Obst sei, sondern die eine Kirschen, die andere Pflaumen oder Trauben.

Aber es kommt wesentlich darauf an, noch eine tiefere Einsicht darein zu haben, was es mit dieser Verschiedenheit der philosophischen Systeme für eine Bewandtnis habe. Die philosophische Erkenntnis dessen, was Wahrheit und Philosophie ist, läßt diese Verschiedenheit selbst als solche noch in einem ganz anderen Sinne erkennen als nach dem abstrakten Gegensatze von Wahrheit und Irrtum. Die Erläuterung hierüber wird uns die Bedeutung der ganzen Geschichte der Philosophie aufschließen.

Wir müssen dies begreiflich machen, daß diese Mannigfaltigkeit der vielen Philosophien nicht nur der Philosophie selbst – der Möglichkeit der Philosophie – keinen Eintrag tut, sondern daß sie zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie schlechterdings notwendig ist und gewesen ist, – dies ihr wesentlich ist.

---

19 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 13, Anm. → Bd. 8, S. 59

Bei dieser Betrachtung gehen wir freilich davon aus, daß die Philosophie das Ziel habe, die Wahrheit denkend, begreifend zu erfassen, nicht dies zu erkennen, daß nichts zu erkennen sei, wenigstens daß die wahre Wahrheit nicht zu erkennen sei, sondern nur zeitliche, endliche Wahrheit (d. h. eine Wahrheit, die zugleich auch ein Nichtwahres ist); ferner, daß wir es in der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst zu tun haben.

Wir können das, worauf es hier ankommt, in die einzige Bestimmung der »Entwicklung« zusammenfassen. Wenn uns diese deutlich wird, so wird alles übrige sich von selbst ergeben und folgen. Die Taten der Geschichte der Philosophie sind keine Abenteuer – sowenig die Weltgeschichte nur romantisch ist –, nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtslos abmühen und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Ebensowenig hat sich hier einer etwas ausgeklügelt, dort ein anderer nach Willkür, sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang. Es geht vernünftig zu. Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte und insbesondere an die Geschichte der Philosophie gehen.

2. Erläuterungen für die Begriffsbestimmung der Geschichte der Philosophie

Der vorhin schon angeführte Satz, daß die Wahrheit nur *eine* ist, ist nämlich noch abstrakt und formell. Im tieferen Sinne ist es der Ausgangspunkt und das Ziel der Philosophie, diese *eine* Wahrheit zu erkennen, aber sie zugleich als die Quelle, aus der alles andere, alle Gesetze der Natur, alle Erscheinungen des Lebens und Bewußtseins nur abfließen, von der sie nur Widerscheine sind, – oder alle diese Gesetze und Erscheinungen auf anscheinend umgekehrtem Wege auf jene *eine* Quelle zurückzuführen, aber um sie aus ihr zu begreifen, d. h. ihre Ableitung daraus zu erkennen. Das

Wesentlichste ist also vielmehr, zu erkennen, daß die *eine* Wahrheit nicht ein nur einfacher, leerer, sondern in sich bestimmter Gedanke ist.

Zum Behufe dieser Erkenntnis müssen wir uns auf einige abstrakte Begriffe einlassen, die so ganz allgemein und trokken sind. Es sind dies die zwei Bestimmungen von *Entwicklung* und von *Konkretem*. Das Produkt des Denkens ist Gedachtes überhaupt; der Gedanke ist formell, Begriff der mehr bestimmte Gedanke, Idee der Gedanke in seiner Totalität, an und für sich seienden Bestimmung. Idee ist dann auch das Wahre und allein das Wahre. Wesentlich ist es nun die Natur der Idee, sich zu entwickeln und nur durch die Entwicklung sich zu erfassen, zu werden, was sie ist.

a. Der Begriff der Entwicklung

Entwicklung ist eine bekannte Vorstellung. Es ist aber das Eigentümliche der Philosophie, das zu untersuchen, was man sonst für bekannt hält. Was man unbesehen handhabt und gebraucht, womit man sich im Leben herumhilft, ist gerade das Unbekannte, wenn man nicht philosophisch gebildet ist. Die weitere Erörterung dieser Begriffe gehört in die logische Wissenschaft. Daß die Idee sich erst zu dem machen muß, was sie ist, scheint Widerspruch; sie ist, was sie ist, könnte man sagen.

Um zu fassen, was Entwickeln ist, müssen zweierlei – sozusagen – Zustände unterschieden werden. Der eine ist das, was als Anlage, Vermögen, das Ansichsein, wie ich es nenne (*potentia*, δύναμις), bekannt ist. Die zweite Bestimmung ist das Fürsichsein, die Wirklichkeit (*actus*, ἐνέργεια). Wir sagen, der Mensch ist vernünftig, hat Vernunft von Natur; so hat er sie nur in der Anlage, im Keime. Der. Mensch hat Vernunft, Verstand, Phantasie, Wille, wie er geboren, selbst im Mutterleibe. Das Kind ist auch ein Mensch, es hat aber nur das Vermögen, die reale Möglichkeit der Vernunft; es ist so gut, als hätte es keine Vernunft, sie existiert noch nicht

an ihm; es vermag noch nichts Vernünftiges zu tun, hat kein vernünftiges Bewußtsein. Erst indem [das], was der Mensch so an sich ist, für ihn wird, also die Vernunft für sich, hat dann der Mensch Wirklichkeit nach irgendeiner Seite, – ist wirklich vernünftig, und nun für die Vernunft.
Was heißt dies näher? Was an sich ist, muß dem Menschen zum Gegenstand werden, zum Bewußtsein kommen; so wird es für den Menschen. Was ihm Gegenstand, ist dasselbe, was er an sich ist; und so wird der Mensch erst für sich selbst, ist verdoppelt, ist erhalten, nicht ein Anderer geworden. Der Mensch ist denkend, und dann denkt er den Gedanken; im Denken ist nur das Denken Gegenstand, die Vernünftigkeit produziert Vernünftiges, die Vernunft ist ihr Gegenstand. (Das Denken fällt dann auch zur Unvernunft herab, das ist weitere Betrachtung.) Der Mensch, der an sich vernünftig ist, ist nicht weitergekommen, wenn er für sich vernünftig ist. Das Ansich erhält sich, und doch ist der Unterschied ganz ungeheuer. Es kommt kein neuer Inhalt heraus; doch ist diese Form ein ungeheurer Unterschied. Auf diesen Unterschied kommt der ganze Unterschied in der Weltgeschichte an. Die Menschen sind alle vernünftig; das Formelle dieser Vernünftigkeit ist, daß der Mensch frei ist; dies ist seine Natur. Doch ist bei vielen Völkern Sklaverei gewesen und ist zum Teil noch vorhanden, und die Völker sind damit zufrieden. Der einzige Unterschied zwischen den afrikanischen und asiatischen Völkern und den Griechen, Römern und der modernen Zeit ist nur, daß diese wissen, es für sie ist, daß sie frei sind. Jene sind es auch, aber sie wissen es nicht, sie existieren nicht als frei. Dies macht die ungeheure Änderung des Zustandes aus. Alles Erkennen, Lernen, Wissenschaft, selbst Handeln beabsichtigt weiter nichts, als das, was innerlich, an sich ist, aus sich herauszuziehen und sich gegenständlich zu werden.
In die Existenz treten ist Veränderung und in demselben eins und dasselbe bleiben. Das Ansich regiert den Verlauf. Die Pflanze verliert sich nicht in bloße ungemessene Ver-

änderung. So im Keim der Pflanze. Es ist dem Keime nichts anzusehen. Er hat den Trieb, sich zu entwickeln; er kann es nicht aushalten, nur an sich zu sein. Der Trieb ist der Widerspruch, daß er nur an sich ist und es doch nicht sein soll. Der Trieb setzt in die Existenz heraus. Es kommt vielfaches hervor; das ist aber alles im Keime schon enthalten, freilich nicht entwickelt, sondern eingehüllt und ideell. Die Vollendung dieses Heraussetzens tritt ein, es setzt sich ein Ziel. Das höchste Außersichkommen, das vorherbestimmte Ende ist die Frucht, d. h. die Hervorbringung des Keims, die Rückkehr zum ersten Zustande. Der Keim will sich selbst hervorbringen, zu sich selbst zurückkehren. Was darin ist, wird auseinandergesetzt und nimmt sich dann wieder in die Einheit zurück, wovon es ausgegangen. Bei den natürlichen Dingen ist es freilich der Fall, daß das Subjekt, was angefangen hat, und das Existierende, welches den Schluß macht – Frucht, Samen –, zweierlei Individuen sind. Die Verdoppelung hat das scheinbare Resultat, in zwei Individuen zu zerfallen; dem Inhalte nach sind sie dasselbe. Ebenso im animalischen Leben: Eltern und Kinder sind verschiedene Individuen, obgleich von derselben Natur.

Im Geiste ist es anders. Er ist Bewußtsein, frei, darum, daß in ihm Anfang und Ende zusammenfällt. Der Keim in der Natur, nachdem er sich zu einem Anderen gemacht, nimmt sich wieder in die Einheit zusammen. Ebenso im Geiste; was an sich ist, wird für den Geist, und so wird er für sich selbst. Die Frucht, der Same wird nicht für den ersten Keim, sondern nur für uns; beim Geiste ist beides nicht nur an sich dieselbe Natur, sondern es ist ein Füreinander- und eben damit ein Fürsichsein. Das, für welches das Andere ist, ist dasselbe als das Andere. Nur dadurch ist der Geist bei sich selbst in seinem Anderen. Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zusichkommen.

Dies Beisichsein des Geistes, dies Zusichselbstkommen desselben kann als sein höchstes, absolutes Ziel ausgesprochen

werden. Nur dies will er, und nichts anderes. Alles, was im Himmel und auf Erden geschieht – ewig geschieht –, das Leben Gottes und alles, was zeitlich getan wird, strebt nur danach hin, daß der Geist sich erkenne, sich sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschließe. Er ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können. Nur dies ist Freiheit; frei ist, was nicht auf ein Anderes sich bezieht, nicht von ihm abhängig ist. Der Geist, indem er zu sich selbst kommt, erreicht dies, [ein] freier zu sein. Nur hier tritt wahrhaftes Eigentum, nur hier wahrhafte eigene Überzeugung ein. In allem anderen als im Denken kommt der Geist nicht zu dieser Freiheit. So im Anschauen, den Gefühlen: ich finde mich bestimmt, bin nicht frei, sondern *bin so*, wenn ich auch ein Bewußtsein über diese meine Empfindung habe. Im Willen hat man bestimmte Zwecke, bestimmtes Interesse; ich bin zwar frei, indem dies das Meinige ist; diese Zwecke enthalten aber immer ein Anderes, oder ein solches, welches für mich ein Anderes ist, wie Triebe, Neigungen usw. Nur im Denken ist alle Fremdheit durchsichtig, verschwunden; der Geist ist hier auf absolute Weise frei. Damit ist das Interesse der Idee, der Philosophie zugleich ausgesprochen.

b. Der Begriff des Konkreten

Bei der Entwicklung kann man fragen: was entwickelt sich? was ist der absolute Inhalt? Entwicklung ist formelle Tätigkeit, ohne Inhalt, – stellt man sich vor. Die Tat hat aber keine andere Bestimmung als die Tätigkeit; dadurch ist die allgemeine Beschaffenheit des Inhalts bestimmt. Ansichsein und Fürsichsein sind die Momente der Tätigkeit; die Tat ist dies, solche unterschiedene Momente in sich zu enthalten. Die Tat ist aber dabei wesentlich Eines; und dies ist das Konkrete. Nicht nur die Tat ist konkret, sondern auch das Ansich, das Subjekt der Tätigkeit, welches anfängt: das

Produkt, ebenso die Tätigkeit und das Beginnende. Der Gang der Entwicklung ist auch der Inhalt, die Idee selber. Es ist Eines und ein Anderes, und beide sind eins; das ist das Dritte, – das eine ist im anderen bei sich selbst, nicht außerhalb seiner.

Es ist ein gewöhnliches Vorurteil, die philosophische Wissenschaft habe es nur mit Abstraktionen, leeren Allgemeinheiten zu tun; die Anschauung, unser empirisches Selbstbewußtsein, unser Selbstgefühl, das Gefühl des Lebens sei dagegen das in sich Konkrete, in sich Bestimmte, Reiche. In der Tat steht die Philosophie im Gebiete des Gedankens; sie hat es damit mit Allgemeinheiten zu tun, ihr Inhalt ist abstrakt, aber nur der Form, dem Elemente nach; in sich selbst ist aber die Idee wesentlich konkret, die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen. Es ist hierin, daß sich die Vernunfterkenntnis von der bloßen Verstandeserkenntnis unterscheidet, und es ist das Geschäft des Philosophierens gegen den Verstand, zu zeigen, daß das Wahre, die Idee nicht in leeren Allgemeinheiten besteht, sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist. Ist das Wahre abstrakt, so ist es unwahr. Die gesunde Menschenvernunft geht auf das Konkrete. Erst die Reflexion des Verstandes ist abstrakte Theorie, unwahr, nur im Kopfe richtig, – auch unter anderem nicht praktisch. Die Philosophie ist dem Abstrakten am feindlichsten, führt zum Konkreten zurück.

So ist die Idee ihrem Inhalte nach in sich konkret, sowohl *an sich*, und ebenso ist das Interesse, daß es *für sie* heraus sei, was sie an sich ist. Beide Begriffe verbunden, so haben wir die Bewegung des Konkreten. Da das Ansich schon in sich selber konkret ist und wir nur das setzen, was an sich vorhanden, so kommt nur die neue Form hinzu, daß jetzt als unterschieden erscheint, was vorher im ursprünglich Einen eingeschlossen war. Das Konkrete soll für sich werden. Es ist in sich unterschieden, – als Ansich, Möglichkeit ist es noch nicht als unterschieden gesetzt, noch in der Einheit

(diese widerspricht der Unterschiedenheit); es ist einfach und doch unterschieden. Dieser innere Widerspruch des Konkreten ist selbst das Treibende zur Entwicklung. So kommt es zur Existenz der Unterschiede. Ebenso widerfährt dem Unterschiede auch sein Recht. Dies Recht ist, daß er zurückgenommen, wieder aufgehoben wird; seine Wahrheit ist nur, zu sein im Einen. Das ist Lebendigkeit, sowohl die natürliche als die der Idee, des Geistes in sich. Die Idee ist nicht abstrakt, das höchste Wesen, von dem weiter nichts gesagt werden könne; solcher Gott ist Produkt des Verstandes der modernen Welt. Es ist Bewegung, Prozeß, aber darin Ruhe; der Unterschied, indem er ist, ist nur ein verschwindender, wodurch die volle, konkrete Einheit hervorgeht.

Zur weiteren Erläuterung dieses Begriffs des Konkreten können wir nnn zunächst sinnliche Dinge als Beispiele des Konkreten anführen. Obgleich die Blume vielfache Qualitäten hat, als Geruch, Geschmack, Gestalt, Farbe usf., so ist sie doch *eine*. Es darf nichts fehlen von diesen Qualitäten an diesem Blatte dieser Blume; jeder einzelne Teil des Blattes hat alle Eigenschaften, welche das ganze Blatt [hat]. Ebenso enthält das Gold in jedem seiner Punkte alle seine Qualitäten ungetrennt und ungeteilt. Beim Sinnlichen lassen wir dies gelten, daß solches Verschiedenes zusammen ist; aber beim Geistigen wird das Unterschiedene vornehmlich als entgegengesetzt gefaßt. Wir finden es nicht widersprechend und haben kein Arges daran, daß Geruch und Geschmack der Blume, obgleich andere gegeneinander, dennoch schlechthin in Einem sind; wir setzen sie nicht einander gegenüber. Nur der Verstand, das verständige Denken findet Anderes als unverträglich nebeneinander. Die Materie z. B. ist zusammengesetzt, oder der Raum ist kontinuierlich und ununterbrochen; dann können wir ebenso Punkte im Raum annehmen. Die Materie ist zusammenhängend; man kann sie auch zerschlagen und so immer weiter ins Unendliche teilen; man sagt dann, die Materie bestehe aus Atomen, Punktualitäten, sei also nicht kontinuierlich. So hat man die beiden

Bestimmungen, Kontinuität und Punktualität in einem. Beide nimmt der Verstand als sich gegenseitig ausschließend: Entweder ist die Materie schlechthin kontinuierlich oder punktuell. Sie hat aber in der Tat beide Bestimmungen.

Oder wir sagen vom Menschen, er habe Freiheit; die andere Bestimmung ist die Notwendigkeit. »Wenn der Geist frei ist, so ist er nicht der Notwendigkeit unterworfen«; und *vice versa*: »sein Wollen, Denken ist durch Notwendigkeit bestimmt, also nicht frei.« »Eins«, sagt man, »schließt das andere aus.« Hier nehmen wir die Unterschiede als sich ausschließend, als nicht ein Konkretes bildend. Das Wahre, der Geist ist konkret, und seine Bestimmungen Freiheit und Notwendigkeit. So ist die höhere Einsicht, daß der Geist in seiner Notwendigkeit frei ist und nur in ihr seine Freiheit findet, wie seine Notwendigkeit nur in seiner Freiheit ruht. Es wird uns hier schwerer, die Einheit zu setzen. Es gibt nun auch Existenzen, die einseitig der Notwendigkeit angehören; das sind die natürlichen Dinge. Die Natur ist darum abstrakt, kommt nicht zur wahrhaften Existenz; – nicht daß das Abstrakte gar nicht existiere. Rot ist z. B. eine abstrakte sinnliche Vorstellung; und wenn das gewöhnliche Bewußtsein vom Roten spricht, meint es nicht, daß es mit Abstraktem zu tun habe. Aber eine Rose, die rot ist, ist ein konkretes Rot, an dem sich vielerlei so Abstraktes unterscheiden und isolieren läßt. Die Freiheit kann auch abstrakte Freiheit ohne Notwendigkeit sein; diese falsche Freiheit ist die Willkür, und sie ist eben damit das Gegenteil ihrer selber, die bewußtlose Gebundenheit, leere Meinung von Freiheit – bloß formelle Freiheit.

Das Dritte, die Frucht der Entwicklung, ist ein Resultat der Bewegung. Insofern es aber nur Resultat einer Stufe ist, so ist es, als das Letzte dieser Stufe, dann zugleich der Anfangspunkt und das Erste einer anderen Entwicklungsstufe. Goethe sagt daher mit Recht irgendwo: »Das Gebildete wird immer selbst wieder zu Stoff.« Die Materie, die gebildet ist, Form hat, ist wieder Materie für eine neue Form.

Der Geist geht in sich und macht sich zum Gegenstande; und die Richtung seines Denkens darauf gibt ihm Form und Bestimmung des Gedankens. Diesen Begriff, in dem er sich erfaßt hat und der er ist, diese seine Bildung, dies sein Sein, von neuem von ihm abgetrennt, macht er sich wieder zum Objekte, wendet von neuem seine Tätigkeit darauf. So formiert dies Tun das vorher Formierte weiter, gibt ihm mehr Bestimmungen, macht es bestimmter in sich, ausgebildeter und tiefer. Diese Bewegung ist als konkret eine Reihe von Entwicklungen, die nicht als gerade Linie ins abstrakt Unendliche hinaus, sondern als ein Kreis, als Rückkehr in sich selbst vorgestellt werden muß. Dieser Kreis hat zur Peripherie eine große Menge von Kreisen; das Ganze ist eine große, sich in sich zurückbeugende Folge von Entwicklungen.

c. Die Philosophie als Erkenntnis der Entwicklung des Konkreten

Nachdem ich auf diese Weise die Natur des Konkreten überhaupt erläutert [habe], so setze ich über seine Bedeutung nun hinzu, daß das Wahre, so in sich selbst bestimmt, den Trieb hat, sich zu entwickeln. Nur das Lebendige, das Geistige rührt sich in sich, entwickelt sich. Die Idee ist so – konkret an sich und sich entwickelnd – ein organisches System, eine Totalität, welche einen Reichtum von Stufen und Momenten in sich enthält.

Die Philosophie ist nun für sich das Erkennen dieser Entwicklung und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwicklung. Je weiter diese Entwicklung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie.

Ferner geht diese Entwicklung nicht nach außen als in die Äußerlichkeit, sondern das Auseinandergehen der Entwicklung ist ebenso ein Gehen nach innen; d. i. die allgemeine Idee bleibt zugrunde liegen und bleibt das Allumfassende und Unveränderliche.

Indem das Hinausgehen der philosophischen Idee in ihrer Entwicklung nicht eine Veränderung, ein Werden zu einem Anderen, sondern ebenso ein Insichhineingehen, ein Sichinsichvertiefen ist, so macht das Fortschreiten die vorher allgemeine unbestimmtere Idee in sich bestimmter; weitere Entwicklung der Idee oder ihre größere Bestimmtheit ist ein und dasselbe. Hier ist das Extensivste auch das Intensivste. Die Extension als Entwicklung ist nicht eine Zerstreuung und Auseinanderfallen, sondern ebenso ein Zusammenhalt, der eben um so kräftiger und intensiver, als die Ausdehnung, das Zusammengehaltene reicher und weiter ist.

Dies sind die abstrakten Sätze über die Natur der Idee und ihrer Entwicklung. So ist die gebildete Philosophie in ihr selber beschaffen; es ist *eine* Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum *ein* Leben, *ein* Puls durch alle Glieder schlägt. Alle in ihr hervortretenden Teile und die Systematisation derselben geht aus der einen Idee hervor; alle diese Besonderen sind nur Spiegel und Abbilder dieser einen Lebendigkeit; sie haben ihre Wirklichkeit nur in dieser Einheit, und ihre Unterschiede, ihre verschiedenen Bestimmtheiten zusammen sind selbst nur der Ausdruck und die in der Idee enthaltene Form. So ist die Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist, der Lichtquell, der in allen seinen Expansionen nicht außer sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt; – so ist sie das System der Notwendigkeit und ihrer eigenen Notwendigkeit, die damit ebenso ihre Freiheit ist.

3. Resultate für den Begriff der Geschichte der Philosophie

So ist die Philosophie System in der Entwicklung, so ist es auch die Geschichte der Philosophie, und dies ist der Hauptpunkt, der Grundbegriff, den diese Abhandlung dieser Geschichte darstellen wird.

Um dies zu erläutern, muß zuerst der Unterschied in Ansehung der Weise der Erscheinung bemerklich gemacht werden, der stattfinden kann. Das Hervorgehen der unterschiedenen Stufen im Fortschreiten des Gedankens kann nämlich mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit, nach der sich jede folgende ableitet und nach der nur *diese* Bestimmung und Gestalt hervortreten kann, – oder es kann ohne dies Bewußtsein, nach Weise eines natürlichen, zufällig scheinenden Hervorgehens geschehen, so daß innerlich der Begriff zwar nach seiner Konsequenz wirkt, aber diese Konsequenz nicht ausgedrückt ist, wie in der Natur in der Stufe der Entwicklung der Zweige, der Blätter, Blüte, Frucht jedes für sich hervorgeht, aber die innere Idee das Leitende und Bestimmende dieser Aufeinanderfolge ist, oder wie im Kinde nacheinander die körperlichen Vermögen und vornehmlich die geistigen Tätigkeiten zur Erscheinung kommen, einfach und unbefangen, so daß die Eltern, die das erste Mal eine solche Erfahrung machen, wie ein Wunder vor sich sehen, wo das alles herkommt, von innen für sich da [ist] und jetzt sich zeigt und die ganze Folge dieser Erscheinungen nur die Gestalt der Aufeinanderfolge in der Zeit [hat].

Die *eine* Weise dieses Hervorgehens, die Ableitung der Gestaltungen, die gedachte, erkannte Notwendigkeit der Bestimmungen darzustellen, ist die Aufgabe und das Geschäft der Philosophie selbst; und indem es die reine Idee ist, auf die es hier ankommt, noch nicht die weiter besonderte Gestaltung derselben als Natur und als Geist, so ist jene Darstellung vornehmlich die Aufgabe und das Geschäft der logischen Philosophie. Die andere Weise aber, daß die unterschiedenen Stufen und Entwicklungsmomente in der Zeit, in der Weise des Geschehens, an diesen besonderen Orten, unter diesem oder jenem Volke, unter diesen politischen Umständen und unter diesen Verwicklungen mit denselben hervortreten – kurz, unter dieser empirischen Form –, dies ist das Schauspiel, welches uns die Geschichte der Philosophie zeigt. Diese Ansicht ist es, welche die einzig würdige für diese

Wissenschaft ist; sie ist in sich durch den Begriff der Sache die wahre; und daß sie der Wirklichkeit nach ebenso sich zeigt und bewährt, dies wird sich durch das Studium dieser Geschichte selbst ergeben.

Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, daß, wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betrifft, so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen; – aber man muß freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält. Ferner unterscheidet sich allerdings auch nach einer Seite die Folge als Zeitfolge der Geschichte von der Folge in der Ordnung der Begriffe. Wo diese Seite liegt, dies näher zu zeigen, würde uns aber von unserem Zwecke zu weit abführen.

Ich bemerke nur noch dies, daß aus dem Gesagten erhellt, daß das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der Philosophie selbst ist, wie es denn nicht anders sein kann. Wer Geschichte der Physik, Mathematik usf. studiert, macht sich damit ja auch mit der Physik, Mathematik selbst bekannt. Aber um in der empirischen Gestalt und Erscheinung, in der die Philosophie geschichtlich auftritt, ihren Fortgang als Entwicklung der Idee zu erkennen, muß man freilich die Erkenntnis der Idee schon mitbringen, so gut als man zur Beurteilung der menschlichen Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehörig ist, mitbringen muß. Sonst, wie wir dies in so vielen Geschichten der Philosophie sehen, bietet sich dem ideenlosen Auge freilich nur ein unordentlicher Haufen von Meinungen dar. Diese Idee Ihnen

nachzuweisen, die Erscheinungen sonach zu erklären – dies ist das Geschäft dessen, der die Geschichte der Philosophie vorträgt. Weil der Beobachter den Begriff der Sache schon mitbringen muß, um ihn in ihrer Erscheinung zu sehen und den Gegenstand wahrhaft auslegen zu können, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn es so manche schale Geschichte der Philosophie gibt, wenn in ihnen die Reihe der philosophischen Systeme als eine Reihe von bloßen Meinungen, Irrtümern, Gedankenspielen vorgestellt wird – Gedankenspielen, die zwar mit großem Aufwand von Scharfsinn, Anstrengung des Geistes und was man alles über das Formelle derselben für Komplimente sagt, ausgeheckt worden seien. Bei dem Mangel des philosophischen Geistes, den solche Geschichtsschreiber mitbringen, wie sollten sie das, was vernünftiges Denken ist, auffassen und darstellen können?

Aus dem, was über die formelle Natur der Idee angegeben worden ist, erhellt, daß nur eine Geschichte der Philosophie, als ein solches System der Entwicklung der Idee aufgefaßt, den Namen einer Wissenschaft verdient (nur darum gebe ich mich damit ab, halte Vorlesungen darüber); eine Sammlung von Kenntnissen macht keine Wissenschaft aus. Nur so, als durch die Vernunft begründete Folge der Erscheinungen, welche selbst das, was die Vernunft ist, zu ihrem Inhalte haben und es enthüllen, zeigt sich diese Geschichte selbst als etwas Vernünftiges; sie zeigt, daß sie eine vernünftige Begebenheit. Wie sollte das alles, was in Angelegenheiten der Vernunft geschehen ist, nicht selbst vernünftig sein? Es muß schon vernünftiger Glaube sein, daß nicht der Zufall in den menschlichen Dingen herrscht; und es ist eben Sache der Philosophie, zu erkennen, daß, sosehr ihre eigene Erscheinung Geschichte ist, sie nur durch die Idee bestimmt ist.

Durch diese vorausgeschickten allgemeinen Begriffe sind nun die Kategorien bestimmt, deren nähere Anwendung auf die Geschichte der Philosophie wir zu betrachten haben – eine Anwendung, welche uns die bedeutendsten Gesichtspunkte dieser Geschichte vor Augen bringen wird.

Die unmittelbarste Frage, welche über diese Geschichte gemacht werden kann, betrifft jenen Unterschied der Erscheinung der Idee selbst, welcher soeben gemacht worden ist, – die Frage, wie es kommt, daß die Philosophie als eine Entwicklung in der Zeit erscheint und eine Geschichte hat. Die Beantwortung dieser Frage greift in die Metaphysik der Zeit ein, und es würde eine Abschweifung von dem Zweck, der hier unser Gegenstand ist, sein, wenn hier mehr als nur die Momente angegeben würden, auf die es bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage ankommt.

Es ist oben über das Wesen des Geistes angeführt worden, daß sein Sein seine Tat ist. Die Natur *ist*, wie sie *ist*, und ihre Veränderungen sind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf. Näher ist seine Tat die, sich zu wissen. Ich bin, unmittelbar; aber so bin ich nur als lebendiger Organismus; als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiß. Γνῶθι σεαυτόν, wisse Dich, die Inschrift über dem Tempel des wissenden Gottes zu Delphi, ist das absolute Gebot, welches die Natur des Geistes ausdrückt. Das Bewußtsein aber enthält wesentlich dieses, daß ich für mich, mir Gegenstand bin. Mit diesem absoluten Urteil, der Unterscheidung meiner von mir selbst, macht sich der Geist zum Dasein, setzt sich als sich selbst äußerlich; er setzt sich in die Äußerlichkeit, welches eben die allgemeine, unterscheidende Weise der Existenz der Natur ist. Die eine der Weisen der Äußerlichkeit aber ist die Zeit, welche Form sowohl in der Philosophie der Natur als des endlichen Geistes ihre nähere Erörterung zu erhalten hat.

Dies Dasein und damit In-der-Zeit-Sein ist ein Moment nicht nur des einzelnen Bewußtseins überhaupt, das als solches wesentlich endlich ist, sondern auch der Entwicklung der philosophischen Idee im Elemente des Denkens. Denn die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, ist wohl zeitlos; sie in ihrer Ruhe denken ist, sie in Gestalt der Unmittelbarkeit fest-

halten, ist gleichbedeutend mit der *inneren* Anschauung derselben. Aber die Idee ist als konkret, als Einheit Unterschiedener, wie oben angeführt ist, wesentlich nicht Ruhe und ihr Dasein wesentlich nicht Anschauung, sondern als Unterscheidung in sich und damit Entwicklung tritt sie in ihr selbst ins Dasein und in die Äußerlichkeit im Elemente des Denkens; und so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz. Dies Element des Denkens selbst aber ist abstrakt, ist die Tätigkeit eines einzelnen Bewußtseins. Der Geist ist aber nicht nur als einzelnes, endliches Bewußtsein, sondern als in sich allgemeiner, konkreter Geist. Diese konkrete Allgemeinheit aber befaßt alle die entwickelten Weisen und Seiten, in denen er sich der Idee gemäß Gegenstand ist und wird. So ist sein denkendes Sich-Erfassen zugleich die von der entwickelten, totalen Wirklichkeit erfüllte Fortschreitung – eine Fortschreitung, die nicht das Denken eines Individuums durchläuft und sich in einem einzelnen Bewußtsein darstellt, sondern der als in dem Reichtum seiner Gestaltung, in der Weltgeschichte sich darstellende allgemeine Geist. In dieser Entwicklung geschieht es daher, daß eine Form, eine Stufe der Idee in einem Volke zum Bewußtsein kommt, so daß *dieses* Volk und *diese* Zeit nur *diese* Form ausdrückt, innerhalb welcher es sich sein Universum ausbildet und seinen Zustand ausarbeitet, die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem anderen Volke sich auftut.

Wenn wir nun so diese Bestimmungen von Konkret und Entwicklung festhalten, so erhält die Natur des Mannigfaltigen einen ganz anderen Sinn, so ist mit einem Male das Gerede von der Verschiedenheit der Philosophien, als ob das Mannigfaltige ein Stehendes, Festes, außereinander Bleibendes sei, niedergeschlagen und an seinen Ort gestellt, – das Gerede, an welchem das Vornehmtun gegen Philosophie eine selbst unüberwindliche Waffe gegen sie zu besitzen glaubt und in seinem Stolze auf solche armselige Bestimmungen (ein wahrer Bettelstolz) zugleich selbst über das ganz We-

nige ganz unwissend ist, was es besitzt und zu wissen hat, z. B. hier Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit. Dies ist eine Kategorie, die doch jeder versteht, er hat gar kein Arges daran, ist damit bekannt und meint, sie als eine völlig verstandene handhaben und gebrauchen zu können; es verstehe sich von selbst, daß er wisse, was das ist. Die aber die Mannigfaltigkeit für eine absolut feste Bestimmung halten, kennen ihre Natur und die Dialektik derselben nicht. Die Mannigfaltigkeit ist im Flusse, muß wesentlich als in der Bewegung der Entwicklung gefaßt werden, – ein vorübergehendes Moment. Die konkrete Idee der Philosophie ist die Tätigkeit der Entwicklung, die Unterschiede, die sie an sich enthält, herauszusetzen. Diese Unterschiede sind Gedanken überhaupt, denn wir sprechen hier von der Entwicklung im Denken. Die Unterschiede, die in der Idee liegen, werden als Gedanken gesetzt; das ist das erste. Das zweite ist, daß diese Unterschiede zum Bestehen kommen müssen, der eine hier, der andere da. Daß sie dies vermögen, dazu müssen sie Ganze, Totalität sein, die Totalität der Idee in ihnen enthalten. Nur das Konkrete ist das Wirkliche, welches die Unterschiede trägt; so sind die Unterschiede als ganze Gestalten.

Solche vollständige Gestaltung des Gedankens ist eine Philosophie. Die Unterschiede enthalten aber die Idee in einer eigentümlichen Form. Man könnte sagen, die Form sei gleichgültig, der Inhalt, die Idee sei die Hauptsache. Und man meint leicht billig zu sein, wenn man zugibt, die verschiedenen Philosophien enthalten die Idee, nur in verschiedenen Formen – in dem Sinne, daß diese Formen zufällig seien. Es kommt aber allerdings auf sie an. Diese Formen sind nichts anderes als die ursprünglichen Unterschiede der Idee selbst; sie ist nur in ihnen, was sie ist; sie sind ihr also wesentlich, sie machen den Inhalt der Idee aus. Der Inhalt legt sich auseinander, und so ist er als Form. Die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen, die hier erscheint, ist aber nicht unbestimmt, sondern notwendig; die Formen integrieren sich

zur ganzen Form. Es sind die Bestimmungen der ursprünglichen Idee; zusammen macht ihr Bild das Ganze aus. So wie sie außereinander sind, so fällt das Zusammen derselben nicht in sie, sondern in uns, die Betrachtenden.

Jedes System ist in *einer* Bestimmung; allein es bleibt nicht dabei, daß sie so außereinander sind. Es muß das Schicksal dieser Bestimmungen eintreten, welches eben dies ist, daß sie zusammengefaßt und zu Momenten herabgesetzt werden. Die Weise, wonach jedes sich als Selbständiges setzte, wird wieder aufgehoben; nach der Expansion tritt Kontraktion ein – die Einheit, wovon sie ausgegangen waren. Dies Dritte kann selbst wieder nur der Anfang einer weiteren Entwicklung sein. Es kann scheinen, als schritte dieser Fortgang ins Unendliche. Er hat aber auch ein absolutes Ziel, was wir späterhin weiter erkennen werden. Es sind viele Wendungen nötig, ehe der Geist, zum Bewußtsein seiner kommend, sich befreit. Nach dieser allein würdigen Ansicht von der Geschichte der Philosophie ist der Tempel der selbstbewußten Vernunft zu betrachten. Es ist daran vernünftig gebaut, durch inneren Werkmeister; nicht etwa, wie die Juden oder Freimaurer am salomonischen bauen.

Die große Präsumtion, daß es auch nach dieser Seite in der Welt vernünftig zugegangen – was der Geschichte der Philosophie erst wahrhaftes Interesse gibt –, ist dann nichts anderes als der Glaube an die Vorsehung, nur in anderer Weise. Das Beste in der Welt ist, was der Gedanke hervorbringt. Daher ist es unpassend, wenn man glaubt, nur in der Natur sei Vernunft, nicht im Geistigen. Demjenigen, welcher die Begebenheiten im Gebiete des Geistes – und das sind die Philosophien – für Zufälligkeiten hält, ist es nicht Ernst mit dem Glauben an eine göttliche Weltregierung, und sein Glaube an die Vorsehung ist ein leeres Gerede.

Es ist allerdings eine lange Zeit – und die Länge der Zeit ist es, die auffallen kann –, welche der Geist dazu braucht, sich die Philosophie zu erarbeiten. Wenn man sich aber überhaupt über die Länge der Zeit verwundert, so kann die

Länge allerdings etwas Auffallendes für die nächste Reflexion haben, gleichwie die Größe der Räume, von denen in der Astronomie gesprochen wird. Was die Langsamkeit des Weltgeistes betrifft, so ist zu bedenken, daß er nicht pressiert ist, nicht zu eilen und Zeit genug hat – »tausend Jahre sind vor Dir wie ein Tag«; er hat Zeit genug, eben weil er selbst außer der Zeit, weil er ewig ist. Die übernächtigen Ephemeren haben zu so vielen ihrer Zwecke nicht Zeit genug; wer stirbt nicht, ehe er mit seinen Zwecken fertig geworden? Er hat nicht nur Zeit genug, – es ist nicht Zeit allein, die auf die Erwerbung eines Begriffes zu verwenden ist, es kostet noch viel anderes. Daß er ebenso viele Menschengeschlechter und Generationen an diese Arbeiten seines Bewußtwerdens wendet, daß er einen ungeheuren Aufwand des Entstehens und Vergehens macht – darauf kommt es ihm auch nicht an. Er ist reich genug für solchen Aufwand, er treibt sein Werk im Großen, er hat Nationen und Individuen genug zu depensieren. Es ist ein trivialer Satz: Die Natur kommt auf dem kürzesten Weg zu ihrem Ziel. Dies ist richtig; aber der Weg des Geistes ist die Vermittlung, der Umweg. Zeit, Mühe, Aufwand – solche Bestimmungen aus dem endlichen Leben gehören nicht hierher. Wir dürfen auch nicht ungeduldig werden, daß die besonderen Einsichten nicht schon jetzt ausgeführt werden können, nicht dies oder jenes schon da ist; in der Weltgeschichte gehen die Fortschritte langsam.

b. Anwendung auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie

Die *erste* Folge aus dem Gesagten ist diese, daß das Ganze der Geschichte der Philosophie ein in sich notwendiger, konsequenter Fortgang ist; er ist in sich vernünftig, durch seine Idee bestimmt. Die Zufälligkeit muß man mit dem Eintritt in die Philosophie aufgeben. Wie die Entwicklung der Begriffe in der Philosophie notwendig ist, so ist es auch ihre

Geschichte. Das Fortleitende ist die innere Dialektik der Gestaltungen. Das Endliche ist nicht wahr, noch wie es sein soll; daß es existiere, dazu gehört Bestimmtheit. Die innere Idee zerstört aber diese endlichen Gestaltungen. Eine Philosophie, die nicht die absolute, mit dem Inhalt identische Form hat, muß vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre ist. A priori ist der Fortgang notwendig. Dies hat die Geschichte der Philosophie als Exempel zu bewähren.

Die *zweite* Bestimmung, die aus dem Bisherigen folgt, ist die, daß jede Philosophie notwendig gewesen ist und noch ist, keine also untergegangen, sondern alle als Momente *eines* Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten sind. Wir müssen aber unterscheiden zwischen dem besonderen Prinzip dieser Philosophien als besonderem Prinzip und der Ausführung dieses Prinzips durch die ganze Weltanschauung. Die Prinzipien sind erhalten, die neueste Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Prinzipien; so ist keine Philosophie widerlegt worden. Was widerlegt worden, ist nicht das Prinzip dieser Philosophie, sondern nur dies, daß dies Prinzip das Letzte, die absolute Bestimmung sei. Die atomistische Philosophie z. B. ist zu der Bestimmung gekommen, daß das Atom das Absolute sei; es ist das unzerschneidbare Eins, was tiefer das Individuelle, Subjektive ist. Das bloße Eins ist das abstrakte Fürsichsein; so wurde das Absolute als unendlich viele Eins gefaßt. Dies atomistische Prinzip ist widerlegt worden; wir sind nicht Atomisten. Der Geist ist auch für sich seiendes Eins, Atom; das ist aber dürftige Bestimmung. Das Eins drückt also nicht das Absolute aus. Aber dies Prinzip ist auch erhalten, nur ist dies nicht die ganze Bestimmung des Absoluten. Diese Widerlegung kommt in allen Entwicklungen vor. Die Entwicklung des Baums ist Widerlegung des Keims, die Blüte die Widerlegung der Blätter, daß sie nicht die höchste, wahrhafte Existenz des Baumes sind. Die Blüte wird endlich widerlegt durch die Frucht; aber sie kann nicht zur Wirklichkeit kommen ohne das Vorhergehen aller früheren Stufen. Das Ver-

halten gegen eine Philosophie muß also eine affirmative und eine negative Seite enthalten; dann erst lassen wir einer Philosophie Gerechtigkeit widerfahren. Das Affirmative wird später erkannt, im Leben wie in der Wissenschaft; widerlegen ist mithin leichter als rechtfertigen.

Drittens. Wir werden uns besonders auf die Betrachtung der Prinzipien beschränken. Jedes Prinzip hat eine Zeitlang die Herrschaft gehabt; daß in dieser Form dann das Ganze der Weltanschauung ausgeführt worden, das nennt man ein philosophisches System. Man hat auch die ganze Ausführung kennenzulernen. Aber wenn das Prinzip noch abstrakt, ungenügend ist, so ist es nicht hinreichend, die Gestaltungen zu fassen, die zu unserer Weltanschauung gehören. Die dürftige Bestimmung des Eins kann z. B. die Tiefe des Geistes nicht aussprechen. Die Bestimmungen des Cartesius sind von der Art, daß sie für den Mechanismus sehr gut hinreichen, weiter aber nicht; die Darstellungen der anderen Weltanschauungen (z. B. der vegetabilischen und animalischen Natur) sind ungenügend und daher uninteressant. Wir betrachten daher nur die Prinzipien dieser Philosophien; bei konkreteren Philosophien haben wir dann auch die Hauptentwicklungen, Anwendungen zu berücksichtigen. Die Philosophien von untergeordnetem Prinzip sind nicht konsequent; sie haben tiefe Blicke getan, die aber außerhalb ihrer Prinzipien liegen. So haben wir im *Timaios* des Platon eine Naturphilosophie, deren Ausführung auch empirisch sehr dürftig ist, da sein Prinzip dazu noch nicht hinreichte; und die tiefen Blicke, die nicht fehlen, verdanken wir nicht dem Prinzip.

Viertens. Es ergibt sich daraus die Ansicht für die Geschichte der Philosophie, daß wir in ihr, ob sie gleich Geschichte ist, es doch nicht mit Vergangenem zu tun haben. Der Inhalt dieser Geschichte sind die wissenschaftlichen Produkte der Vernünftigkeit, und diese sind nicht ein Vergängliches. Was in diesem Felde erarbeitet worden, ist das Wahre, und dieses ist ewig, existiert nicht zu einer Zeit und nicht mehr zu einer anderen. Die Körper der Geister, welche die Helden dieser

Geschichte sind, ihr zeitliches Leben (die äußeren Schicksale der Philosophen) ist wohl vorübergegangen, aber ihre Werke (der Gedanke, das Prinzip) sind ihnen nicht nachgefolgt. Denn den vernünftigen Inhalt ihrer Werke haben sie sich nicht eingebildet, erträumt, gemeint – Philosophie ist nicht ein Somnambulismus, vielmehr das wachste Bewußtsein –, und ihre Tat ist nur dies, daß sie das an sich Vernünftige aus dem Schachte des Geistes, worin es zunächst nur als Substanz, als inneres Wesen ist, zu Tag ausgebracht, in das Bewußtsein, in das Wissen befördert haben, – ein sukzessives Erwachen. Diese Taten sind daher nicht nur in dem Tempel der Erinnerung niedergelegt, als Bilder von Ehemaligem, sondern sie sind jetzt noch ebenso gegenwärtig, ebenso lebendig als zur Zeit ihres Hervortretens. (Das Prinzip ist nicht vergangen; wir sollen selbst darin präsent sein.) Es sind Wirkungen und Werke, welche nicht durch nachfolgende wieder aufgehoben und zerstört worden sind. Sie haben nicht Leinwand, noch Marmor, noch das Papier, noch die Vorstellung und das Gedächtnis zu dem Elemente, in welchem sie aufbewahrt werden – Elemente, welche selbst vergänglich oder der Boden des Vergänglichen sind –, sondern das Denken (den Begriff), das unvergängliche Wesen des Geistes, wohin nicht Motten noch Diebe dringen. Die Erwerbe des Denkens, als dem Denken eingebildet, machen das Sein des Geistes selbst aus. Diese Erkenntnisse sind eben deswegen nicht eine Gelehrsamkeit, die Kenntnis des Verstorbenen, Begrabenen und Verwesten; die Geschichte der Philosophie hat es mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen zu tun.

c. Nähere Vergleichung der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst

Wir können uns den ganzen in der Zeit verteilten Reichtum zu eigen machen. In der Reihe der Philosophien muß darauf hingewiesen werden, wie sie die Systematisierung der phi-

losophischen Wissenschaft selber ist. Man kann meinen, daß die Philosophie in den Stufen der Idee eine andere Ordnung haben müsse als die Ordnung, in welcher in der Zeit diese Begriffe hervorgegangen sind. Im ganzen ist die Ordnung dieselbe. Ein Unterschied ist aber hierbei noch zu bemerken. Den Anfang macht das, was an sich ist, das Unmittelbare, Abstrakte, Allgemeine, was noch nicht fortgeschritten ist. Das Konkretere, Reichere ist das Spätere; das Erste ist das Ärmste an Bestimmungen. Es kann dies der nächsten Vorstellung entgegengesetzt scheinen, aber philosophische Vorstellungen sind ebensooft das gerade Gegenteil, was man meint, wie man es in der gewöhnlichen Vorstellung hat, – aber diese nicht finden will. Man könnte denken, das Erste sei das Konkrete. So ist das Kind, als noch in der ursprünglichen Totalität seiner Natur, konkreter. Der Mann ist beschränkt, nicht mehr diese Totalität, er lebt ein abstrakteres Leben, – stellen wir uns vor. Der Mann handelt nach bestimmten Zwecken, nicht mit ganzer Seele und ganzem Gemüt, sondern zersplittert sich in eine Menge von abstrakten Einzelheiten; das Kind, der Jüngling handeln aus voller Brust. Gefühl und Anschauung ist das Erste, das Denken das Letzte; so scheint uns auch das Gefühl konkreter als das Denken, die Tätigkeit der Abstraktion, des Allgemeinen. In der Tat ist es aber umgekehrt. Das sinnliche Bewußtsein ist freilich überhaupt konkreter und, wenn auch das ärmste an Gedanken, doch das reichste an Inhalt. Wir müssen also das natürliche Konkrete vom Konkreten des Gedankens unterscheiden, welches seinerseits wieder arm an Sinnlichkeit ist. Das Kind ist auch das Abstrakteste, das Ärmste an Gedanken; mit dem Natürlichen verglichen ist der Mann abstrakt, als Denken ist er aber konkreter als das Kind. Der Zweck des Mannes ist allerdings abstrakt, als von allgemeiner Art, z. B. seine Familie zu ernähren oder Amtsgeschäfte zu verrichten; aber er trägt zu einem großen objektiven, organischen Ganzen bei, befördert es, steht ihm vor, – da in den Handlungen des Kindes nur ein kindisches Ich, und zwar

momentan, in den Handlungen des Jünglings Hauptzweck seine subjektive Bildung ist oder ein Schlagen ins Blaue. So ist die Wissenschaft konkreter als die Anschauung.

Dieses angewendet auf die verschiedenen Gestaltungen der Philosophie, so folgt daraus *erstens*, daß die ersten Philosophien die ärmsten und abstraktesten sind; die Idee ist bei ihnen am wenigsten bestimmt, sie halten sich nur in Allgemeinheiten, sind nicht erfüllt. Dies muß man wissen, um nicht hinter den alten Philosophien mehr zu suchen, als man darin zu finden berechtigt ist. Wir dürfen daher nicht Bestimmungen von ihnen fordern, die einem tieferen Bewußtsein zukommen. So hat man z. B. die Fragen gemacht, ob die Philosophie des Thales eigentlich Theismus oder Atheismus gewesen sei[20], ob er einen persönlichen Gott oder bloß ein unpersönliches allgemeines Wesen behauptet habe. Hier kommt es auf die Bestimmung der Subjektivität der höchsten Idee, den Begriff der Persönlichkeit Gottes an. Solche Subjektivität, wie wir sie fassen, ist ein viel, viel reicherer, intensiverer und darum viel späterer Begriff, der in der älteren Zeit überhaupt nicht zu suchen ist. In der Phantasie und Vorstellung hatten die griechischen Götter wohl Persönlichkeit, wie der eine Gott in der jüdischen Religion; aber es ist ein ganz anderes, was Vorstellung der Phantasie oder was Erfassen des reinen Gedankens und des Begriffs ist. Legen wir unsere Vorstellung zugrunde, so kann, nach dieser tieferen Vorstellung gemessen, eine alte Philosophie dann als Atheismus allerdings mit Recht ausgesprochen werden. Ebenso ist dieser Ausspruch aber auch falsch, da die Gedanken als Gedanken des Anfangs noch nicht die Entwicklung haben konnten, zu der wir gekommen sind. Tiefe scheint auf Intension zu deuten, aber je intensiver der Geist ist, desto extensiver ist er, desto mehr hat er sich ausgebreitet. Das Größere ist hier die Stärke des Gegensatzes, der Trennung; die größere Macht überwindet die größere Trennung.

---

20 M: Flatt, *De Theismo Thaleti Milesio abiudicando*, Tübingen 1785

An diese Folge schließt sich unmittelbar an, daß – indem der Fortgang der Entwicklung weiteres Bestimmen und dies ein Vertiefen und Erfassen der Idee in sich selbst ist – somit die späteste, jüngste, neueste Philosophie die entwickeltste, reichste und tiefste ist. In ihr muß alles, was zunächst als ein Vergangenes erscheint, aufbewahrt und enthalten, sie muß selbst ein Spiegel der ganzen Geschichte sein. Das Anfängliche ist das Abstrakteste, weil es das Anfängliche ist, sich noch nicht fortbewegt hat; die letzte Gestalt, die aus dieser Fortbewegung als einem fortgehenden Bestimmen hervorgeht, ist die konkreteste. Es ist dies, wie zunächst bemerkt werden kann, weiter keine Präsumtion der Philosophie unserer Zeit; denn es ist eben der Geist dieser ganzen Darstellung, daß die weiter gebildete Philosophie einer späteren Zeit wesentlich Resultat der vorhergehenden Arbeiten des denkenden Geistes ist, daß sie gefordert, hervorgetrieben von diesen früheren Standpunkten, nicht isoliert für sich aus dem Boden gewachsen ist.

Das andere, was hierbei noch zu erinnern ist, ist, daß man sich nicht hüten muß, dies, was in der Natur der Sache ist, zu sagen, daß die Idee, wie sie in der *neuesten* Philosophie gefaßt und dargestellt ist, die entwickeltste, reichste, tiefste ist. Diese Erinnerung mache ich deswegen, weil neue, neueste, allerneueste Philosophie ein sehr geläufiger Spitzname geworden ist. Diejenigen, die mit solcher Benennung etwas gesagt zu haben meinen, können um so leichter die vielen Philosophien kreuzigen und segnen, je mehr sie geneigt sind, entweder nicht nur jede Sternschnuppe, sondern auch jede Kerzenschnuppe für eine Sonne anzusehen oder auch jedes Geschwöge für eine Philosophie auszuschreien und zum Beweise anzuführen wenigstens dafür, daß es so viele Philosophien gebe und täglich eine die gestrige verdränge. Sie haben damit zugleich die Kategorie gefunden, in welche sie eine Bedeutung zu gewinnen scheinende Philosophie versetzen können, durch welche sie sogleich damit fertig geworden sind; sie heißen sie eine Modephilosophie.

Lächerlicher, du nennst dies Mode, wenn immer von neuem
Sich der menschliche Geist ernstlich nach Bildung bestrebt.[21]

Eine *zweite* Folge betrifft die Behandlung der älteren Philosophien. Jene Einsicht hält uns ebenso ab, ihnen nicht etwa Schuld zu geben, bei ihnen Bestimmungen zu vermissen, die für ihre Bildung noch gar nicht vorhanden waren, – ebenso sie nicht mit Konsequenzen und Behauptungen zu belasten, die von ihnen gar nicht gemacht und gedacht waren, wenn sie sich schon richtig aus dem Gedanken einer solchen Philosophie ableiten ließen. Man muß nur historisch zu Werke gehen, nur dies ihr zuschreiben, was uns unmittelbar angegeben wird. In den meisten Geschichten der Philosophie kommen hier Unrichtigkeiten vor, indem wir darin einem Philosophen eine Menge von metaphysischen Sätzen können zugeschrieben sehen, eine Anführung, die als geschichtliche Angabe von Behauptungen gelten soll, die er gemacht habe, – an die er nicht gedacht, von denen er kein Wort gewußt, nicht die geringste historische Spur sich findet. In Bruckers großer Geschichte der Philosophie[22] sind so von Thales und von anderen eine Reihe von dreißig, vierzig, hundert Philosophemen angeführt, von denen sich historisch auch kein Gedanke bei solchen Philosophen gefunden hat, – Sätze, auch Zitationen dazu aus Räsonneurs ähnlichen Gelichters, wo wir lange suchen können. Bruckers Prozedur ist nämlich, das einfache Philosophem eines Alten mit allen den Konsequenzen und Vordersätzen auszustatten, welche nach der Vorstellung Wolffischer Metaphysik Vorder- und Nachsätze jenes Philosophems sein müßten, und eine solche reine, bare Andichtung so unbefangen aufzuführen, als ob sie ein wirkliches historisches Faktum wäre. Es liegt nur gar zu nahe, die alten Philosophen in unsere Form der Reflexion umzuprägen.

---

21 Schiller/Goethe, *Xenien*, »Modephilosophie«
22 M: Johann Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, Tom. I, p. 465, 478 etc.

Gerade dies macht aber den Fortgang der Entwicklung aus. Der Unterschied der Zeiten, der Bildung und der Philosophien besteht gerade darin, ob solche Reflexionen, solche Gedankenbestimmungen und Verhältnisse des Begriffes ins Bewußtsein herausgetreten waren, – ein Bewußtsein so weit entwickelt worden war oder nicht. Es handelt sich in der Geschichte der Philosophie nur um diese Entwicklung und Heraussetzung der Gedanken. Die Bestimmungen folgen richtig aus einem Satze; es ist aber etwas ganz anderes, ob sie schon herausgesetzt sind oder nicht; auf das Herausetzen des innerlich Enthaltenen kommt es allein an.

Wir müssen daher nur die eigensten Worte gebrauchen; das Entwickeln sind fernere Gedankenbestimmungen, die noch nicht zum Bewußtsein jenes Philosophen gehören. So sagt Aristoteles[23], Thales habe gesagt, das Prinzip (ἀρχή) aller Dinge sei das Wasser. Anaximander aber soll erst ἀρχή gebraucht haben; so hat Thales noch nicht diese Gedankenbestimmung gehabt; er kannte ἀρχή als Anfang in der Zeit, aber nicht als das Zugrundeliegende. Thales führte nicht einmal die Gedankenbestimmung von Ursache in seine Philosophie ein; erste Ursache ist aber eine noch weitere Bestimmung. So gibt es ganze Völker, die diesen Begriff noch gar nicht haben; dazu gehört eine große Stufe der Entwicklung. Und wenn schon im allgemeinen der Unterschied der Bildung in dem Unterschiede der Gedankenbestimmungen besteht, die heraus sind, so muß dies bei den Philosophien noch mehr der Fall sein. So soll nach Brucker Thales gesagt haben: *Ex nihilo nihil fit*; denn Thales sagt, das Wasser sei ewig; so wäre er also unter die Philosophen zu rechnen, welche die Schöpfung aus dem Nichts leugnen. Davon hat Thales aber – geschichtlich wenigstens – nichts gewußt. Auch Herr Professor [Heinrich] Ritter, dessen *Geschichte der ionischen Philosophie* fleißig geschrieben ist und der darin im ganzen mäßig ist, nicht Fremdes hineinzutragen,

23 *Metaphysik* I, 3

hat dem Thales doch vielleicht mehr zugeschrieben, als geschichtlich ist. Er sagt (S. 12 ff.): »Daher müssen wir die Betrachtung der Natur, welche wir bei Thales finden, durchaus als eine dynamische ansehen. Er betrachtete die Welt als das alles umfassende lebendige Tier, welches aus einem Samen sich entwickelt habe wie alle Tiere, der auch, wie bei allen Tieren, feucht sei oder Wasser. Die Grundanschauung des Thales also ist die, daß die Welt ein lebendiges Ganzes sei, welches sich aus einem Keime entwickelt habe und nach Art der Tiere fortlebe durch eine seinem ursprünglichen Wesen angemessene Nahrung« (vgl. S. 16). Das ist etwas ganz anderes, als was Aristoteles sagt. Von allem diesem ist bei den Alten über Thales nichts gemeldet. Diese Konsequenz liegt nahe, aber geschichtlich läßt sie sich nicht rechtfertigen. Wir dürfen nicht aus einer alten Philosophie durch dergleichen Schlüsse etwas ganz anderes machen, als sie ursprünglich ist.

Drittens. Wie nun im logischen System des Denkens jede Gestaltung desselben ihre Stelle hat, auf der sie allein Gültigkeit hat und durch die weiter forschreitende Entwicklung zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt wird, so ist auch jede Philosophie im ganzen des Ganges eine besondere Entwicklungsstufe und hat ihre bestimmte Stelle, auf der sie ihren wahrhaften Wert und Bedeutung hat. Nach dieser Bestimmung ist ihre Besonderheit wesentlich aufzufassen und nach dieser Stelle anzuerkennen, um ihr ihr Recht widerfahren zu lassen. Ebendeswegen muß auch nicht mehr von ihr gefordert und erwartet werden, als sie leistet. Es ist in ihr die Befriedigung nicht zu suchen, die nur von einer weiter entwickelten Erkenntnis gewährt werden kann. Wir müssen nicht glauben, die Fragen unseres Bewußtseins, die Interessen der jetzigen Welt bei den Alten beantwortet zu finden. Solche Fragen setzen gewisse Bildung des Gedankens voraus. Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwicklungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen. Das

Individuum ist Sohn seines Volkes, seiner Welt. Der Einzelne mag sich aufspreizen, wie er will, er geht nicht über sie hinaus, denn er gehört dem einen allgemeinen Geiste an, der seine Substanz und Wesen ist; wie sollte er aus diesem herauskommen? Derselbe allgemeine Geist ist es, der von der Philosophie denkend erfaßt wird; sie ist sein Denken seiner selbst und ist somit sein bestimmter substantieller Inhalt. Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwicklung; sie kann also nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind.

Aus diesem Grunde aber befriedigt den Geist, in dem nun ein tiefer bestimmter Begriff lebt, eine frühere Philosophie nicht. Was er in ihr finden will, ist dieser Begriff, der bereits seine innere Bestimmung und die Wurzel seines Daseins ausmacht, als Gegenstand für das Denken erfaßt; er will sich selbst erkennen. Aber in dieser Bestimmtheit ist die Idee in der früheren Philosophie noch nicht vorhanden. Deswegen leben wohl die platonische, aristotelische usf. Philosophie, alle Philosophien zwar immer und gegenwärtig noch in ihren Prinzipien; aber in dieser Gestalt und Stufe, auf der die platonische und aristotelische Philosophie war, ist die Philosophie nicht mehr. Wir können nicht bei ihnen stehenbleiben, sie können nicht wiedererweckt werden. Es kann deswegen heutigentages keine Platoniker, Aristoteliker, Stoiker, Epikureer mehr geben. Sie wiedererwecken hieße, den gebildeteren, tiefer in sich gegangenen Geist auf eine frühere Stufe zurückbringen wollen. Das läßt er sich aber nicht gefallen; das würde ein Unmögliches, ein ebenso Törichtes sein, als wenn der Mann sich Mühe geben wollte, sich auf den Standpunkt des Jünglings zu versetzen, der Jüngling, wieder Knabe oder Kind zu sein, – obgleich der Mann, Jüngling und Kind ein und dasselbe Individuum ist. Die Zeit der Wiederauflebung der Wissenschaften, die neue Epoche des Wissens, die sich im 15. und 16. Jahrhundert aufgetan hat, hat nicht nur mit dem wiederaufgeweckten

Studium, sondern auch mit der Aufwärmung der alten Philosophien angefangen. Marsilius Ficinus war ein Platoniker; von Cosmus Medicis ward sogar eine Akademie der platonischen Philosophie (mit Professoren) eingesetzt und Ficinus an ihre Spitze gestellt. So gab es reine Aristoteliker, wie Pomponatius; Gassendi hat später die epikureische Philosophie aufgestellt, epikureisch in der Physik philosophierend; Lipsius wollte ein Stoiker sein usf. Man hatte überhaupt die Ansicht des Gegensatzes: alte Philosophie und Christentum – aus und in diesem hatte sich noch keine eigentümliche Philosophie entwickelt – sei so zweierlei, daß sich im Christentum keine eigentümliche Philosophie entwickeln könne, sondern was man beim oder gegen das Christentum für Philosophie hatte und haben könne, sei eine jener alten Philosophien, die in diesem Sinne wieder aufgenommen würden. Aber Mumien, unter das Lebendige gebracht, können unter diesem nicht aushalten. Der Geist hatte längst ein substantielleres Leben in sich, trug einen tieferen Begriff seiner selbst längst in sich und hatte somit ein höheres Bedürfnis für sein Denken, als jene Philosophien befriedigten. Ein solches Aufwärmen ist daher nur als der Durchgangspunkt des Sich-Einlernens in bedingende, vorausgehende Formen, als ein nachgeholtes Durchwandern durch notwendige Bildungsstufen anzusehen; wie solches in einer fernen Zeit Nachmachen und Wiederholen (Wiederlernen) solcher dem Geiste fremd gewordenen Prinzipien in der Geschichte als eine vorübergehende, ohnehin auch in einer erstorbenen Sprache gemachte Erscheinung auftritt. Dergleichen sind nur Übersetzungen, keine Originale, und der Geist befriedigt sich nur in der Erkenntnis seiner eigenen Ursprünglichkeit.
Wenn die neuste Zeit gleichfalls wieder aufgerufen wird, zum Standpunkt einer alten Philosophie zurückzukehren, wie man insbesondere die platonische Philosophie dazu näher als Rettungsmittel, um aus allen den Verwicklungen der folgenden Zeiten herauszukommen, empfohlen hat, so ist solche Rückkehr nicht jene unbefangene Erscheinung des

ersten Wiedereinlernens; sondern dieser Rat der Bescheidenheit hat dieselbe Quelle als das Ansinnen an die gebildete Gesellschaft, zu den Wilden der nordamerikanischen Wälder, ihren Sitten und den entsprechenden Vorstellungen zurückzukehren, und als die Anempfehlung der Religion Melchisedeks, welche Fichte einmal (ich glaube in seiner *Bestimmung des Menschen*[24]) als die reinste und einfachste und damit als diejenige aufgewiesen hat, zu der wir zurückkommen müssen. Es ist einerseits in solchem Rückschreiten die Sehnsucht nach einem Anfang und festen Ausgangspunkt nicht zu verkennen; allein dieser ist in dem Denken und der Idee selbst, nicht [in] einer autoritätsartigen Form zu suchen. Andererseits kann solche Zurückweisung des entwickelten, reichgewordenen Geistes auf solche Einfachheit – d. h. auf ein Abstraktum, einen abstrakten Zustand oder Gedanken – nur als die Zuflucht der Ohnmacht angesehen werden, welche dem reichen Material der Entwicklung, das sie vor sich sieht und das eine Anforderung ist, vom Denken bewältigt und zur Tiefe zusammengefaßt zu werden, nicht genügen zu können fühlt und ihre Hilfe in der Flucht vor demselben und in der Dürftigkeit sucht.

Aus dem Gesagten erklärt sich, warum so mancher – der (es sei durch solche besondere Empfehlung veranlaßt oder überhaupt von dem Ruhm eines Platon oder der alten Philosophie im allgemeinen angezogen) an dieselbe geht, um sich seine eigene Philosophie so aus den Quellen zu schöpfen – sich durch solches Studium nicht befriedigt findet und ungerechtfertigt von dannen geht. Es ist nur bis zu einem gewissen Grade Befriedigung darin zu finden. Man muß wissen, was man in den alten Philosophen oder in der Philosophie jeder anderen bestimmten Zeit zu suchen hat, oder wenigstens wissen, daß man in solcher Philosophie eine bestimmte Entwicklungsstufe des Denkens vor sich hat und in ihr nur die-

---

24 Fichte: *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Berlin 1806; vgl. *Anweisung zum seligen Leben*, Berlin 1806

jenigen Formen und Bedürfnisse des Geistes zum Bewußtsein gebracht sind, welche innerhalb der Grenzen einer solchen Stufe liegen. In dem Geiste der neueren Zeit schlummern tiefere Ideen, die, um sich wach zu wissen, einer anderen Umgebung und Gegenwart bedürfen als jene abstrakten, unklaren, grauen Gedanken der alten Zeit. In Platon z. B. finden die Fragen über die Natur der Freiheit, den Ursprung des Übels und des Bösen, die Vorsehung usf. nicht ihre philosophische Erledigung. Man kann über solche Gegenstände sich wohl teils populäre fromme Ansichten aus seinen schönen Darstellungen holen, teils aber den Entschluß, dergleichen philosophisch ganz auf der Seite liegenzulassen oder aber das Böse, die Freiheit nur als etwas Negatives zu betrachten. Aber weder das eine noch das andere ist befriedigend für den Geist, wenn dergleichen Gegenstände einmal *für ihn sind*, wenn der Gegensatz des Selbstbewußtseins [in] ihm die Stärke erreicht hat, um in solche Interessen vertieft zu sein. Ebenso verhält es sich mit den Fragen über das Erkenntnisvermögen, über den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, der zu Platons Zeit noch nicht vorhanden war. Die Selbständigkeit des Ich in sich, sein Fürsichsein war ihm fremd. Der Mensch war noch nicht so in sich zurückgegangen, hatte sich noch nicht für sich gesetzt. Das Subjekt war freilich freies Individuum, es wußte sich aber nur in der Einheit mit seinem Wesen. Der Athener wußte sich frei, ein römischer Bürger, ein *ingenuus* war frei. Daß aber der Mensch an und für sich frei sei, seiner Substanz nach, als Mensch frei geboren – das wußte weder Platon noch Aristoteles, weder Cicero noch die römischen Rechtslehrer, obgleich dieser Begriff allein die Quelle des Rechts ist. Erst in dem christlichen Prinzip ist wesentlich der individuelle persönliche Geist von unendlichem, absolutem Werte; Gott will, daß allen Menschen geholfen werde. In der christlichen Religion kam die Lehre auf, daß vor Gott alle Menschen frei, daß Christus die Menschen befreit hat, sie vor Gott gleich, zur christlichen Freiheit befreit sind. Diese Be-

stimmungen machen die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung usf., und es ist ungeheuer viel, was damit vorgerückt worden ist; aber sie sind noch verschieden von dem, daß es den Begriff des Menschen ausmacht, ein Freies zu sein. Das Gefühl dieser Bestimmung hat Jahrhunderte, Jahrtausende lang getrieben, die ungeheuersten Umwälzungen hat dieser Trieb hervorgebracht; aber der Begriff, die Erkenntnis, daß der Mensch von Natur frei ist, dies Wissen seiner selbst ist nicht alt.

B. Verhältnis der Philosophie zu anderen Gebieten

Die Geschichte der Philosophie hat diese Wissenschaft in der Gestalt der Zeit und der Individualitäten, von welchen ein Gebilde derselben ausgegangen, darzustellen. Solche Darstellung hat aber die äußere Geschichte der Zeit von sich auszuschließen und nur an den allgemeinen Charakter des Volks und der Zeit und den allgemeinen Zustand zu erinnern. In der Tat stellt aber die Geschichte der Philosophie selbst diesen Charakter, und zwar die höchste Spitze desselben dar. Sie steht im innigsten Zusammenhange mit ihm, und die bestimmte Gestalt der Philosophie, die einer Zeit angehört, ist selbst nur eine Seite, ein Moment desselben. Es ist um dieser innigen Berührung willen näher zu betrachten, teils welches Verhältnis eine Philosophie zu ihren geschichtlichen Umgebungen hat, teils aber vornehmlich, was ihr eigentümlich ist, worauf also mit Abscheidung des mit ihr noch so nah Verwandten das Augenmerk allein zu richten ist. Dieser nicht bloß äußerliche, sondern wesentliche Zusammenhang hat daher zwei Seiten, die wir betrachten müssen. Die erste ist die eigentlich geschichtliche Seite des Zusammenhanges, die zweite der Zusammenhang der Sache, der Zusammenhang der Philosophie mit der Religion usf., wodurch wir zugleich die nähere Bestimmung der Philosophie selber erhalten.

Man sagt gewöhnlich, daß die politischen Verhältnisse, die Religion usf. zu betrachten seien, weil sie großen Einfluß auf die Philosophie der Zeit gehabt haben und diese ebenso einen Einfluß auf jene ausübe. Wenn man sich aber mit solchen Kategorien wie »großer Einfluß« begnügt, so stellt man beides in einen äußerlichen Zusammenhang und geht von dem Gesichtspunkte aus, daß beide für sich selbständig sind. Hier müssen wir dies Verhältnis jedoch nach einer anderen Kategorie betrachten, nicht nach dem Einfluß, der Wirkung aufeinander. Die wesentliche Kategorie ist die Einheit aller dieser verschiedenen Gestaltungen, daß *ein* Geist nur ist, der sich in verschiedenen Momenten manifestiert und ausprägt.

a. Äußere, geschichtliche Bedingung zum Philosophieren

Zuerst ist zu bemerken, daß eine gewisse Stufe der geistigen Bildung eines Volkes dazu erforderlich ist, daß überhaupt philosophiert werde. »Erst nachdem für die Not des Lebens gesorgt ist, hat man zu philosophieren angefangen«, sagt Aristoteles[25]; denn da die Philosophie ein freies, nicht selbstsüchtiges Tun ist, so muß vorerst die Angst der Begierden verschwunden, Erstarkung, Erhebung, Befestigung des Geistes in sich eingetreten sein, Leidenschaften müssen abgerieben, das Bewußtsein so weit fortgerückt sein, um an allgemeine Gegenstände zu denken. Die Philosophie kann man daher eine Art von Luxus nennen, eben insofern Luxus diejenigen Genüsse und Beschäftigungen bezeichnet, die nicht der äußeren Notwendigkeit als solcher angehören. Insofern ist die Philosophie allerdings entbehrlich. Es kommt aber darauf an, was man notwendig nennt. Von seiten des Geistes kann man die Philosophie gerade als das Notwendigste setzen.

---

25 M: *Metaphysik* I, 2

b. Geschichtlicher Eintritt eines geistigen Bedürfnisses zum Philosophieren

Sosehr die Philosophie auch, als Denken, Begreifen des Geistes einer Zeit, apriorisch ist, so wesentlich ist sie auch Resultat; der Gedanke ist resultierend, hervorgebracht, er ist die Lebendigkeit, Tätigkeit, sich hervorzubringen. Diese Tätigkeit enthält das wesentliche Moment einer Negation: Hervorbringen ist auch Vernichten; die Philosophie, damit sie sich hervorbringe, hat das Natürliche zu ihrem Ausgangspunkte. Die Philosophie tritt zu einer Zeit auf, wo der Geist eines Volkes sich aus der gleichgültigen Dumpfheit des ersten Naturlebens herausgearbeitet hat, ebenso als aus dem Standpunkt des leidenschaftlichen Interesses, so daß diese Richtung aufs Einzelne sich abgearbeitet hat; der Geist geht über seine natürliche Gestalt hinaus, er geht von seiner realen Sittlichkeit, Kraft des Lebens zum Reflektieren, Begreifen über. Die Folge davon ist, daß er diese substantielle Weise der Existenz, diese Sittlichkeit, diesen Glauben angreift, wankend macht; und damit tritt die Periode des Verderbens ein. Der weitere Fortgang ist dann, daß der Gedanke sich in sich sammelt. Man kann sagen, wo ein Volk aus seinem konkreten Leben überhaupt heraus ist, Trennung und Unterschied der Stände entstanden ist und das Volk sich seinem Untergange nähert, wo ein Bruch eingetreten ist zwischen dem inneren Streben und der äußeren Wirklichkeit, die bisherige Gestalt der Religion usw. nicht mehr genügt, der Geist Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz kundgibt oder unbefriedigt in derselben weilt, ein sittliches Leben sich auflöst, – erst dann wird philosophiert. Der Geist flüchtet in die Räume des Gedankens, und gegen die wirkliche Welt bildet er sich ein Reich des Gedankens.

Die Philosophie ist dann die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen hat. Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer reellen Welt; wenn sie auftritt mit ihren Abstraktionen, grau in grau malend, so ist die

Frische der Jugend, der Lebendigkeit schon fort, und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt. Die Philosophen in Griechenland haben sich von den Staatsgeschäften zurückgezogen; sie sind Müßiggänger gewesen, wie das Volk sie nannte, und haben sich in die Gedankenwelt zurückgezogen.

Es ist dies eine wesentliche Bestimmung, die bewährt wird in der Geschichte der Philosophie selbst. So ist mit dem Untergang der ionischen Staaten in Kleinasien die ionische Philosophie aufgegangen. Sokrates und Platon hatten keine Freude mehr am athenischen Staatsleben, welches in seinem Untergange begriffen war; Platon suchte ein besseres beim Dionysios zu bewerkstelligen. So tritt in Athen mit dem Verderben des athenischen Volks die Zeit ein, wo die Philosophie dort hervorkommt. In Rom breitete sich die Philosophie erst mit dem Untergange des eigentlichen römischen Lebens, der Republik, unter dem Despotismus der römischen Kaiser aus – in dieser Zeit des Unglücks der Welt und des Untergangs des politischen Lebens, wo das frühere religiöse Leben wankte, alles in Auflösung und Streben nach einem Neuen begriffen war. Mit dem Untergang des römischen Kaisertums, das so groß, reich, prachtvoll, aber innerlich erstorben war, ist verbunden die hohe und höchste Ausbildung der alten Philosophie durch die neuplatonischen alexandrinischen Philosophen. Ebenso im 15. und 16. Jahrhundert, als das germanische Leben des Mittelalters eine andere Form gewann und – während früher das politische Leben noch in Einheit mit der Religion gestanden oder, wenn der Staat auch gegen die Kirche kämpfte, diese dennoch die herrschende blieb – jetzt der Bruch zwischen Staat und Kirche eingetreten war, da ist die Philosophie zunächst zwar nur eingelernt worden, nachher aber in der modernen Zeit selbständig aufgetreten. Die Philosophie tritt so nur in einer gewissen Bildungsepoche des Ganzen ein.

Aber es kommt die Zeit nicht nur überhaupt, daß überhaupt philosophiert wird, sondern in einem Volke ist es eine bestimmte Philosophie, die sich auftut, und diese Bestimmtheit des Standpunkts des Gedankens ist dieselbe Bestimmtheit, welche alle anderen geschichtlichen Seiten des Volksgeistes durchdringt, im innigsten Zusammenhange mit ihnen ist und ihre Grundlage ausmacht. Die bestimmte Gestalt einer Philosophie also ist gleichzeitig mit einer bestimmten Gestalt der Völker, unter welchen sie auftritt, mit ihrer Verfassung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, geselligem Leben, Geschicklichkeiten, Gewohnheiten und Bequemlichkeiten desselben, mit ihren Versuchen und Arbeiten in Kunst und Wissenschaft, mit ihren Religionen, den Kriegsschicksalen und äußerlichen Verhältnissen überhaupt, mit dem Untergang der Staaten, in denen dies bestimmte Prinzip sich geltend gemacht hatte, und mit der Entstehung und dem Emporkommen neuer, worin ein höheres Prinzip seine Erzeugung und Entwicklung findet. Der Geist hat das Prinzip der bestimmten Stufe seines Selbstbewußtseins, die er erreicht hat, jedesmal in den ganzen Reichtum seiner Vielseitigkeit ausgearbeitet und ausgebreitet. Dieser reiche Geist eines Volkes ist eine Organisation – ein Dom, der Gewölbe, Gänge, Säulenreihen, Hallen, vielfache Abteilungen hat, welches alles aus einem Ganzen, einem Zwecke hervorgegangen. Von diesen mannigfaltigen Seiten ist die Philosophie *eine* Form, und welche? Sie ist die höchste Blüte, – sie der Begriff der ganzen Gestalt des Geistes, das Bewußtsein und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der Geist der Zeit, als sich denkender Geist vorhanden. Das vielgestaltete Ganze spiegelt in ihr als dem einfachen Brennpunkte, dem sich wissenden Begriffe desselben, sich ab.

Die Philosophie, die innerhalb des Christentums notwendig ist, konnte nicht in Rom stattfinden, da alle Seiten des Ganzen nur Ausdruck einer und derselben Bestimmtheit

sind. Das Verhältnis der politischen Geschichte, Staatsverfassungen, Kunst, Religion zur Philosophie ist deswegen nicht dieses, daß sie Ursachen der Philosophie wären oder umgekehrt diese der Grund von jenen; sondern sie haben vielmehr alle zusammen eine und dieselbe gemeinschaftliche Wurzel – den Geist der Zeit. Es ist *ein* bestimmtes Wesen, Charakter, welcher alle Seiten durchdringt und sich in dem Politischen und in dem Anderen als in verschiedenen Elementen darstellt; es ist *ein* Zustand, der in allen seinen Teilen in sich zusammenhängt und dessen verschiedene Seiten, so mannigfaltig und zufällig sie aussehen mögen, sosehr sie sich auch zu widersprechen scheinen, nichts der Grundlage Heterogenes in sich enthalten. Diese bestimmte Stufe ist aus einer vorhergehenden hervorgegangen. Es aber aufzuzeigen, wie der Geist einer Zeit seine ganze Wirklichkeit und ihr Schicksal nach seinem Prinzipe ausprägt, – diesen ganzen Bau begreifend darzustellen, das bleibt uns auf der Seite liegen; es wäre der Gegenstand der philosophischen Weltgeschichte überhaupt. Aber uns gehen die Gestaltungen nur an, welche das Prinzip des Geistes in einem mit der Philosophie verwandten geistigen Elemente ausprägen.

Dies ist die Stellung der Philosophie unter den Gestaltungen. Eine Folge davon ist, daß die Philosophie ganz identisch ist mit ihrer Zeit. Sie steht daher nicht über ihrer Zeit, sie ist Wissen des Substantiellen ihrer Zeit. Ebensowenig steht ein Individuum, als Sohn seiner Zeit, über seiner Zeit; das Substantielle derselben, welches sein eigenes Wesen, manifestiert er nur in seiner Form; niemand kann über seine Zeit wahrhaft hinaus, sowenig wie aus seiner Haut. Die Philosophie steht jedoch andererseits der Form nach über ihrer Zeit, indem sie als das Denken dessen, was der substantielle Geist derselben ist, ihn sich zum Gegenstande macht. Insofern sie im Geiste ihrer Zeit ist, ist er ihr bestimmter weltlicher Inhalt; zugleich ist sie aber als Wissen auch darüber hinaus, stellt ihn sich gegenüber; aber dies ist nur formell, denn sie hat wahrhaft keinen anderen Inhalt. Dies Wissen selbst ist

allerdings die Wirklichkeit des Geistes, das Selbstwissen des Geistes; so ist der formelle Unterschied auch ein realer, wirklicher Unterschied. Dies Wissen ist es dann, was eine neue Form der Entwicklung hervorbringt; die neuen Formen sind nur Weisen des Wissens. Durch das Wissen setzt der Geist einen Unterschied zwischen das Wissen und das, was ist; dies enthält wieder einen neuen Unterschied, und so kommt eine neue Philosophie hervor. Die Philosophie ist also schon ein weiterer Charakter des Geistes; sie ist die innere Geburtsstätte des Geistes, der später zu wirklicher Gestaltung hervortreten wird. Das Konkrete hiervon werden wir weiter haben. Wir werden so sehen, daß das, was die griechische Philosophie gewesen ist, in der christlichen Welt in die Wirklichkeit getreten ist.

2. Abscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten

Näher teils nach ihrem Elemente, teils nach den eigentümlichen Gegenständen verwandt mit der Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der übrigen Wissenschaften und der Bildung, vornehmlich die Geschichte der Kunst und der Religion. Diese Verwandtschaft ist es besonders, wodurch die Abhandlung der Geschichte der Philosophie in Verlegenheit gesetzt wird. Läßt sie sich auf die Besitztümer der Bildung überhaupt und näher der wissenschaftlichen Bildung ein und noch mehr auf die Mythen der Völker, auf die in denselben nur enthaltenen Philosopheme, ferner auf die religiösen Gedanken selbst, die schon als Gedanken sind, auf das Spekulative, das darin zum Vorschein kommt, so hat sie keine Grenzen – teils wegen der Menge des Stoffes selbst und der Bemühungen, ihn zu bearbeiten, herauszupräparieren, teils weil dieser mit so vielem anderen in unmittelbarem Zusammenhange steht. Aber man muß die Abscheidung nicht willkürlich und wie von ungefähr machen, sondern sie auf gründliche Bestimmungen bringen. Wenn wir uns bloß an

den Namen der Philosophie halten, so gehört aller dieser Stoff in die Geschichte derselben.
Ich will nach drei Gesichtspunkten von diesem Stoffe sprechen; dreierlei verwandte Seiten sind näher herauszuheben und von der Philosophie abzuscheiden. Die erste dieser Seiten ist das, was man überhaupt zur wissenschaftlichen Bildung rechnet; das sind Anfänge des verständigen Denkens. Das zweite Gebiet ist die Mythologie und Religion; die Beziehung der Philosophie auf sie erscheint oft feindselig, in der griechischen Zeit so gut wie in der christlichen. Das dritte Gebiet ist das räsonierende Philosophieren, die verständige Metaphysik.

a. Verhältnis der Philosophie zur wissenschaftlichen Bildung

Was die besonderen Wissenschaften betrifft, so ist zwar die Erkenntnis und das Denken ihr Element, wie das Element der Philosophie. Aber ihre Gegenstände sind zunächst die endlichen Gegenstände und die Erscheinung. Eine Sammlung von Kenntnissen über diesen Inhalt ist von selbst von der Philosophie ausgeschlossen; weder dieser Inhalt noch solche Form geht diese an. Wenn sie aber systematische Wissenschaften sind und allgemeine Grundsätze und Gesetze enthalten und davon ausgehen, so beziehen sich solche auf einen beschränkten Kreis von Gegenständen. Die letzten Gründe sind wie die Gegenstände selbst vorausgesetzt, es sei daß die äußere Erfahrung oder die Empfindung des Herzens, der natürliche oder gebildete Sinn von Recht und Pflicht die Quelle ausmacht, aus der sie geschöpft werden. In ihrer Methode setzen sie die Logik, die Bestimmungen und Grundsätze des Denkens überhaupt voraus.
Die Denkformen, ferner die Gesichtspunkte und Grundsätze, welche in den Wissenschaften gelten und den letzten Halt ihres übrigen Stoffes ausmachen, sind ihnen jedoch nicht eigentümlich, sondern mit der Bildung einer Zeit und eines

Volkes überhaupt gemeinschaftlich. Die Bildung besteht überhaupt in den allgemeinen Vorstellungen und Zwecken, in dem Umfang der bestimmten geistigen Mächte, welche das Bewußtsein und das Leben regieren. Unser Bewußtsein hat diese Vorstellungen, läßt sie als letzte Bestimmungen gelten, läuft an ihnen als seinen leitenden Verknüpfungen fort; aber es weiß sie nicht, es macht sie selbst nicht zu Gegenständen und Interessen seiner Betrachtung. Um ein abstraktes Beispiel zu geben, hat und gebraucht jedes Bewußtsein die ganz abstrakte Denkbestimmung: *Sein*. »Die Sonne *ist* am Himmel, die Traube *ist* reif« usf. ins Unendliche; oder in höherer Bildung geht es an dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Kraft und ihrer Äußerung usw. fort. All sein Wissen und Vorstellen ist von solcher Metaphysik durchwebt und regiert; sie ist das Netz, in welches all der konkrete Stoff gefaßt ist, der den Menschen in seinem Tun und Treiben beschäftigt. Aber dieses Gewebe und dessen Knoten sind in unserem gewöhnlichen Bewußtsein in den vielschichtigen Stoff versenkt; dieser enthält unsere gewußten Interessen und Gegenstände, die wir vor uns haben; jene allgemeinen Fäden werden nicht herausgehoben und für sich zu den Gegenständen unserer Reflexion gemacht.

Die allgemeine wissenschaftliche Bildung rechnen wir Deutsche nur selten zur Philosophie. Doch finden sich auch davon Spuren, wie z. B. die philosophische Fakultät alle Wissenschaften enthält, die nicht unmittelbar für den Zweck des Staates und der Kirche sind. Zusammenhängend damit ist die Bedeutung des Namens Philosophie, die noch jetzt bei den Engländern vornehmlich vorkommt. Die Naturwissenschaften werden in England Philosophie genannt. Ein philosophisches Journal in England (von Thomson) schreibt über Chemie, Ackerbau (den Mist), Wirtschaftskunde, Gewerbekunde (wie Hermbstädts Journal[26]) und teilt Erfindungen

26 *Gemeinnütziger Ratgeber für den Bürger und Landmann oder Sammlung auf Erfahrung gegründeter Vorschriften zur Darstellung mehrerer der wichtigsten Bedürfnisse der Haushaltung*, Berlin 1816–1825

hierüber mit. Die Engländer nennen physikalische Instrumente, wie Barometer und Thermometer, philosophische Instrumente. Auch Theorien, besonders über Moral und moralische Wissenschaften, die aus den Gefühlen des menschlichen Herzens genommen sind oder aus der Erfahrung, werden Philosophie genannt; endlich auch Theorien, Grundsätze über die Nationalökonomie. Und so wird wenigstens in England der Name der Philosophie geehrt. In Liverpool war vor einiger Zeit ein Gastmahl zu Ehren des Ministers Canning; in seiner Danksagung kommt vor, daß er England Glück wünsche, weil dort philosophische Grundsätze auf die Staatsverwaltung in Anwendung gebracht würden.[27] So ist dort wenigstens die Philosophie kein Spitzname.

In der Anfangszeit der Bildung begegnet uns aber diese Vermischung von Philosophie und allgemeiner Bildung öfter. Es tritt eine Zeit im Volke ein, wo der Geist sich auf allgemeine Gegenstände wirft, die natürlichen Dinge unter allgemeine Verstandesbestimmungen zu bringen, z. B. die Ursachen der Dinge zu erkennen sucht. Da sagt man, das Volk fange an zu philosophieren; denn dieser Inhalt hat mit der Philosophie das Denken gemein. Oder in Ansehung des Geistigen, wenn allgemeine Grundsätze über die Sittlichkeit, den Willen (Pflichten, wesentliche Verhältnisse) ausgesprochen werden, so haben die, welche sie ausgesprochen, Weise oder Philosophen geheißen. So begegnen uns sogleich im Anfange der griechischen Philosophie die Sieben Weisen und die ionischen Philosophen. Von ihnen werden uns eine Menge Vorstellungen, Entdeckungen angeführt, die neben die philosophischen Sätze treten. So soll Thales (nach anderen ein anderer) Sonnen- und Mondfinsternisse durch das Dazwischentreten des Mondes oder der Erde erklärt haben. Solches nannte man auch ein Philosophem. Pythagoras hat das Prinzip der Harmonie der Töne gefunden. Andere

27 W: »Glückwünsche, daß dort die philosophischen Grundsätze der Staatsverwaltung in Ausübung gebracht werden.« Verändert nach Ms.

haben sich Vorstellungen von den Gestirnen gemacht: das Himmelsgewölbe sei durchlöchertes Metall, durch welches hindurch wir das Empyreum, das ewige Feuer sehen, das die Welt umgibt. Solche Sätze gehören, als Produkte des Verstandes, nicht in die Geschichte der Philosophie, wenn auch darin schon liegt, daß über das bloß sinnliche Anstieren hinausgegangen wird sowie darüber, solche Gegenstände nur durch die Phantasie vorzustellen. Erde und Himmel wird auf diese Weise von Göttern entvölkert, indem der Verstand die Dinge in ihrer äußerlichen, natürlichen Bestimmtheit dem Geiste gegenüberstellt. Wir finden in solcher Zeit auch Sittensprüche, moralische Sentenzen einen allgemeinen sittlichen Inhalt habend: so die der Sieben Weisen; auch Sprüche über das allgemeine Geschehen der Natur.

In späterer Zeit ist die Epoche des Wiederauflebens der Wissenschaften ebenso merkwürdig in dieser Hinsicht. Allgemeine Grundsätze über den Staat usw. wurden ausgesprochen; es ist eine philosophische Seite darin, so die Philosophie von Hobbes und Descartes. Die Schriften des letzteren enthalten philosophische Prinzipien, seine Naturphilosophie und seine Ethik sind aber empirisch, wogegen Spinozas Ethik auch allgemeine Ideen, Erkenntnis Gottes, der Natur in sich schließt. Wenn früher die Medizin eine Sammlung von Einzelheiten und dabei ein theosophisches Gebräu war, mit Astrologie usw. vermischt (auch durch Heiligtümer wurde geheilt, was nicht so fern lag), so trat dagegen nun eine Betrachtung der Natur auf, wo man darauf ausging, Gesetze und Kräfte der Natur zu erkennen. Man hat das apriorische Räsonieren über die natürlichen Dinge nach der Metaphysik der scholastischen Philosophie oder von der Religion aus aufgegeben. Die Newtonsche Philosophie enthält nichts anderes als die Naturwissenschaft, d. h. die Kenntnis von den Gesetzen, Kräften, allgemeinen Beschaffenheiten der Natur, geschöpft aus der Wahrnehmung, aus der Erfahrung. Sosehr dies auch dem Prinzipe der Philosophie entgegengesetzt zu sein scheint, so hat es doch dies mit der Philosophie gemein,

daß die Grundsätze allgemein [sind,] und näher, daß *ich* dies erfahren habe, daß es in meinem Sinne liegt und mir dadurch ist.

Diese Form ist im allgemeinen dem Positiven entgegengesetzt und ist besonders aufgetreten im Gegensatz gegen die Religion und gegen das Positive derselben. Wenn in der Zeit des Mittelalters die Kirche Dogmen als allgemeine Wahrheiten festgesetzt hatte, so hat der Mensch jetzt aus dem Zeugnis seines eigenen Denkens*, Gefühls, Vorstellens ein Mißtrauen dagegen bekommen. Ebenso hat sich dies Prinzip gegen die geltenden Staatsverfassungen gewendet und dafür andere Prinzipien gesucht, um sie danach zu berichtigen; so allgemeine Grundsätze des Staats. In eben der Rücksicht, wie die Religion positiv war, so galten auch die Gründe des Gehorsams der Untertanen gegen den Fürsten, die Obrigkeit. Die Könige hatten, als die Gesalbten des Herrn im Sinne der jüdischen Könige, ihre Gewalt von Gott, ihm Rechenschaft zu geben; die Obrigkeit sei von Gott eingesetzt. Insofern waren Theologie und Jurisprudenz überhaupt feste, positive Wissenschaften; dies Positive komme nun, woher es wolle. Gegen diese äußere Autorität hat sich das Nachdenken gewendet. So war (besonders in England) die Quelle des Staats- und Zivilrechts nicht mehr bloß göttliche Autorität, wie das mosaische Recht; sondern Hugo Grotius z. B. schrieb ein Völkerrecht[28]: was geschichtlich bei den Völkern als Recht galt, der *consensus gentium* war dabei Hauptmoment. Für die Autorität der Könige wurden andere Berechtigungen gesucht, z. B. der immanente Zweck des Staats, das Wohl der Völker. Das ist eine ganz andere Quelle der Wahrheit, welche sich der geoffenbarten, gegebenen und positiven Wahrheit entgegenstellte. Dies Unterschieben eines anderen

* »Mein eigenes Denken« ist eigentlich ein Pleonasmus. Jeder muß für sich denken; es kann keiner für den anderen denken.

28 *De iure belli et pacis*, Paris 1625

Grundes, als den der Autorität, hat man Philosophieren genannt.
Dieses Wissen war so Wissen von Endlichem, die Welt der Inhalt des Wissens. Indem dieser Inhalt aus der menschlichen Vernunft durch Selbstsehen kam, so sind die Menschen so selbsttätig gewesen. Dieses Selbstdenken ist geehrt und menschliche Weisheit, Weltweisheit genannt worden, da sie Irdisches zum Gegenstande hatte und auch in der Welt selbst entstanden war. Dieses war die Bedeutung der Philosophie gewesen. Man hat so recht, die Philosophie Weltweisheit zu nennen. Die Philosophie beschäftigt sich zwar mit endlichen Dingen, aber nach Spinoza als bleibend in der göttlichen Idee; aber sie hat auch denselben Zweck wie die Religion. Friedrich von Schlegel hat für die Philosophie den Spitznamen der Weltweisheit wieder aufgewärmt und damit bezeichnen wollen, daß sie wegbleiben müsse, wo von Höherem, z. B. der Religion, die Rede sei; und er hat viele Nachtreter gehabt. Die selbsttätige Tätigkeit des Geistes ist hier das ganz richtige Moment, welches der Philosophie zukommt, wenngleich der Begriff der Philosophie durch diese formelle Bestimmung, welche sich auf endliche Gegenstände beschränkt, noch nicht erschöpft wird. Diesen Wissenschaften, welche jetzt auch von der Philosophie unterschieden werden, warf schon die Kirche vor, daß sie von Gott abführen, eben weil sie nur Endliches zum Gegenstande haben. Dieser Mangel, von der Seite des Inhalts aufgefaßt, führt uns zum zweiten mit der Philosophie verwandten Gebiete, zur Religion.

b. Verhältnis der Philosophie zur Religion

Wie nämlich das erste Gebiet mit der Philosophie durch die formelle, selbständige Erkenntnis überhaupt verwandt war, so ist die Religion durch den Inhalt zwar das Gegenteil dieser ersten Weise und Sphäre, aber durch denselben eben mit der Philosophie verwandt. Ihr Gegenstand ist nicht das

Irdische, Weltliche, sondern das Unendliche. Mit der Kunst und vornehmlich mit der Religion hat die Philosophie es gemein, die ganz allgemeinen Gegenstände zum Inhalt zu haben. Sie sind die Weisen, in welchen die höchste Idee für das nicht philosophische, fürs empfindende, anschauende, vorstellende Bewußtsein vorhanden ist; und indem der Zeit nach im Gange der Bildung die Erscheinung der Religion dem Hervortreten der Philosophie vorangeht, so ist dieses Verhältnis wesentlich zu erwähnen. Und es hat sich die Bestimmung für den Anfang der Geschichte der Philosophie daran zu knüpfen, indem eben zu zeigen ist, inwiefern von ihr das Religiöse auszuschließen und mit ihm nicht der Anfang zu machen ist.

In den Religionen haben die Völker allerdings niedergelegt, wie sie sich das Wesen der Welt, die Substanz der Natur und des Geistes vorstellten und wie das Verhältnis des Menschen zu demselben. Das absolute Wesen ist hier ihrem Bewußtsein Gegenstand; Gegenstand – [d. h.] zunächst das Andere für sie, ein Jenseits, näheres oder ferneres, freundlicher oder furchtbarer und feindlicher. In der Andacht und im Kultus hebt der Mensch diesen Gegensatz auf und erhebt sich zum Bewußtsein der Einheit mit seinem Wesen, dem Gefühl oder der Zuversicht der Gnade Gottes, daß Gott die Menschen zur Versöhnung mit sich angenommen hat. Ist in der Vorstellung schon, wie z. B. bei den Griechen, dies Wesen ein dem Menschen bereits an und für sich freundliches, so ist der Kultus mehr nur der Genuß dieser Einheit. Dies Wesen ist nun überhaupt die an und für sich seiende Vernunft, die allgemeine konkrete Substanz, der Geist, dessen Urgrund sich objektiv im Bewußtsein ist; es ist dies also eine Vorstellung desselben, in welcher nicht nur Vernünftigkeit überhaupt, sondern in welcher die allgemeine unendliche Vernünftigkeit ist. Es ist oben erinnert worden, daß man wie die Philosophie so die Religion zuerst fassen müsse, d. i. sie als vernünftig erkennen und anerkennen müsse. Denn sie ist das Werk der sich offenbarenden Vernunft, und ihr höchstes,

vernünftigstes. Es sind absurde Vorstellungen, daß Priester dem Volke zum Betrug und Eigennutz eine Religion überhaupt gedichtet haben usf.; es ist ebenso seicht als verkehrt, die Religion als eine Sache der Willkür, der Täuschung anzusehen. Mißbraucht haben sie oft die Religion, – eine Möglichkeit, welche eine Konsequenz des äußeren Verhältnisses und zeitlichen Daseins der Religion ist; aber weil sie Religion ist, kann sie wohl hie und da an diesem äußerlichen Zusammenhange ergriffen werden; aber wesentlich ist sie es, die vielmehr gegen die endlichen Zwecke und deren Verwicklungen festhält und die über sie erhabene Region ausmacht. Diese Region des Geistes ist vielmehr das Heiligtum der Wahrheit selbst, das Heiligtum, worin die übrige Täuschung der Sinnenwelt, der endlichen Vorstellungen und Zwecke, dieses Feldes der Meinung und der Willkür zerflossen ist.

Dies Vernünftige, wie es wesentlicher Inhalt der Religionen ist, könnte herauszuheben und als geschichtliche Reihe von Philosophemen aufzuführen zu sein scheinen. Die Philosophie steht mit der Religion auf gleichem Boden, hat denselben Gegenstand: die allgemeine, an und für sich seiende Vernunft; der Geist will sich diesen Gegenstand zu eigen machen, wie in der Religion es in der Andacht und dem Kultus geschieht. Allein die Form, wie jener Inhalt in der Religion vorhanden ist, ist verschieden von derjenigen, wie er in der Philosophie vorhanden ist, und deswegen ist eine Geschichte der Philosophie von einer Geschichte der Religion notwendig unterschieden. Die Andacht ist nur: daranhindenken; die Philosophie will diese Versöhnung durch denkende Erkenntnis vollbringen, indem der Geist sein Wesen in sich aufnehmen will. Die Philosophie verhält sich in der Form des denkenden Bewußtseins zu ihrem Gegenstande, die Religion nicht auf diese Weise. Aber der Unterschied beider Sphären darf nicht so abstrakt gefaßt werden, als ob nur in der Philosophie gedacht werde, nicht in der Religion; sie hat auch Vorstellungen, allgemeine Gedanken. Weil beides so

nahe verwandt ist, ist es in der Geschichte der Philosophie eine alte Tradition, eine persische, indische usf. Philosophie aufzuführen, – eine Gewohnheit, die zum Teil noch in ganzen Geschichten der Philosophie beibehalten wird. Auch ist es eine solche überall fortgepflanzte Sage, daß z. B. Pythagoras seine Philosophie aus Indien und Ägypten geholt habe. Es ist ein alter Ruhm, der Ruhm der Weisheit dieser Völker, welche auch Philosophie in sich zu enthalten verstanden wird. Ohnehin führen die morgenländischen Vorstellungen und Gottesdienste, welche zur Zeit des römischen Kaiserreichs das Abendland durchdrungen haben, den Namen orientalischer Philosophie. Wenn in der christlichen Welt die christliche Religion und die Philosophie bestimmter als getrennt betrachtet werden, so wird dagegen vornehmlich in jenem orientalischen Altertum Religion und Philosophie als ungetrennt in dem Sinne betrachtet, daß der Inhalt in der Form, in welcher er Philosophie ist, vorhanden gewesen sei. Bei der Geläufigkeit dieser Vorstellungen und um für das Verhalten einer Geschichte der Philosophie zu religiösen Vorstellungen eine bestimmtere Grenze zu haben, wird es zweckmäßig sein, über die Form, welche religiöse Vorstellungen von Philosophemen unterscheidet, einige nähere Betrachtungen anzustellen.

Die Religion hat nicht nur allgemeine Gedanken als inneren Inhalt implizite in ihren Mythen, Phantasievorstellungen, positiven eigentlichen Geschichten, so daß wir solchen Inhalt erst hernach als Philosophem aus den Mythen herausgraben müssen, sondern die Religion hat den Inhalt auch explizite in der Form des Gedankens. In der persischen und indischen Religion sind sehr tiefe, erhabene, spekulative Gedanken selbst ausgesprochen. Ja, es begegnen uns ferner in der Religion ausdrückliche Philosophien, wie z. B. die Philosophie der Kirchenväter. Die scholastische Philosophie ist wesentlich Theologie gewesen. Wir finden hier eine Verbindung oder, wenn man will, Vermischung von Theologie und Philosophie, die uns wohl in Verlegenheit setzen kann. Die Frage

ist nun einerseits: wie unterscheidet sich die Philosophie von der Theologie (Wissen der Religion) oder Religion (als Bewußtsein)? und dann: inwiefern haben wir in der Geschichte der Philosophie auf das Religiöse Rücksicht zu nehmen? Es ist hier von zwei Seiten zu sprechen, erstens der mythischen und geschichtlichen Seite der Religion und ihrer Verwandtschaft mit der Philosophie, zweitens von der Philosophie innerhalb der Theologie, den ausdrücklichen Philosophemen und spekulativen Gedanken in der Religion.

Erstens. Die mythische Seite, darunter die geschichtlich positive Seite überhaupt, ist interessant zu betrachten, weil daraus der Unterschied in Hinsicht der Form erhellen wird, in welcher dieser Inhalt im Gegensatz zur Philosophie vorhanden ist. Ja, bei ihrer Verwandtschaft geht ihre Verschiedenheit zugleich zur scheinbaren Unverträglichkeit fort. Dieser Gegensatz fällt nicht nur in unsere Betrachtung, sondern macht selbst ein sehr bestimmtes Moment in der Geschichte aus. Die Philosophie ist in Gegensatz gegen die Religion gekommen und umgekehrt, indem das Philosophieren von der Religion, der Kirche angefeindet und verdammt worden. Es ist also nicht nur zu fragen, ob in der Geschichte der Philosophie auf die Religion Rücksicht zu nehmen sei, sondern es ist geschehen, daß die Philosophie selbst Rücksicht auf die Religion und diese auf jene genommen hat. Da sich beide in der Geschichte nicht unberührt auf der Seite haben liegen lassen, so dürfen wir es auch nicht.

Es wird der Philosophie zugemutet, daß sie ihr Beginnen, ihre Erkenntnisweise rechtfertige. Schon die griechische Volksreligion hat mehrere Philosophen verbannt; noch mehr ist dieser Gegensatz aber in der christlichen Kirche vorgekommen. Von diesem Verhältnisse müssen wir bestimmt, offen und ehrlich sprechen, *aborder la question,* wie die Franzosen es nennen, – nicht quängeln, als sei dies zu delikat, hinaushelfen, herumreden, Ausflüchte, Wendungen suchen, so daß am Ende niemand wisse, was es heißen soll. Man muß sich nicht den Schein geben wollen, als ob man die

Religion wolle unangetastet liegen lassen. Dieser Schein ist nichts anderes, als daß man verdecken will, daß sich die Philosophie gegen die Religion gerichtet hat. Die Religion, d. h. die Theologen machen es zwar so, ignorieren die Philosophie, aber nur, um nicht geniert zu werden in ihren willkürlichen Räsonnements.

Es könnte scheinen, als wenn die Religion forderte, daß der Mensch auf das Denken allgemeiner Gegenstände, auf die Philosophie verzichte, weil es nur Weltweisheit, menschliches Tun sei. Die menschliche Vernunft wird dann der göttlichen entgegengesetzt. Man ist hierüber zwar wohl an die Unterscheidung von göttlicher Lehre und Gesetz und von menschlichem Machwerk und Erfindung in dem Sinne gewöhnt, daß unter letzterem alles das zusammengefaßt wird, was in seiner Erscheinung aus dem menschlichen Bewußtsein, seiner Intelligenz oder Willen hervorgeht, und alles dieses dem Wissen von Gott und den göttlichen Dingen (göttlicher Offenbarung) entgegengesetzt wird. Die durch diesen Gegensatz ausgesprochene Herabsetzung des Menschlichen wird dann aber noch weiter getrieben, indem sie die nähere Wendung erhält, daß man zwar wohl angewiesen wird, die Weisheit Gottes in der Natur zu bewundern, – daß die Saat, die Berge, die Zedern Libanons in ihrer Pracht, der Gesang der Vögel in ihren Zweigen und die weitere Kraft und Haushaltung der Tiere als die Werke Gottes gepriesen werden; daß zwar wohl auch in den menschlichen Dingen auf die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes hingewiesen wird, aber nicht sowohl in den menschlichen Einrichtungen, Gesetzen und durch den Willen erzeugten Handlungen und Gang der Welt, als vornehmlich auf die menschlichen Schicksale, d. i. dasjenige, was dem Wissen und dem freien Willen äußerlich und dagegen zufällig ist, – so daß dieses Äußerliche und Zufällige als das vornehmlich, was Gott dazu tut, die wesentliche Seite aber, die im Willen und Gewissen ihre Wurzel hat, als das angesehen wird, was der Mensch tut. Die Zusammenstimmung der äußerlichen Verhältnisse, Umstände

und Ereignisse zu den Zwecken des Menschen überhaupt ist freilich etwas Höheres, aber es ist es nur darum, weil es menschliche Zwecke, nicht Naturzwecke – das Leben eines Sperlings, der sein Futter findet usf. – sind, zu welchen eine solche Zusammenstimmung betrachtet wird. Wird in ihr aber dies als das Hohe gefunden, daß Gott Herr über die Natur sei – was ist dann der freie Wille? Ist er nicht der Herr über das Geistige oder (indem er selbst geistig) der Herr im Geistigen, und wäre der Herr über oder im Geistigen nicht höher als der Herr über oder in der Natur? Jene Bewunderung Gottes aber in den natürlichen Dingen als solchen, den Bäumen, den Tieren im Gegensatze gegen das Menschliche, ist sie weit entfernt von der Religion der alten Ägypter, welche in den Ibis, Katzen und Hunden ihr Bewußtsein des Göttlichen gehabt haben, oder von dem Elend der alten und der jetzigen Inder, die noch die Kühe und die Affen göttlich verehren und für die Erhaltung und Nahrung dieses Viehs gewissenhaft bedacht sind und die Menschen verhungern lassen, welche durch das Schlachten jenes Viehs oder nur durch dessen Futter dem Hungertode zu entziehen ein Frevel sein würde?

In dieser Wendung scheint ausgesprochen zu sein, daß das menschliche Tun gegen die Natur ein Ungöttliches, die Naturwerke göttliche Werke seien, was aber der Mensch produziere, ungöttlich. Was die menschliche Vernunft produziert, könnte aber wenigstens gleiche Würde haben als die Natur. Da vergeben wir aber der Vernunft schon mehr, als uns erlaubt. Ist das Leben, Tun der Tiere schon göttlich, so muß das menschliche Tun viel höher stehen, in unendlich höherem Sinne göttlich genannt werden. Der Vorzug des menschlichen Denkens muß sogleich zugestanden werden. Christus spricht hierüber: »Sehet die Vögel« (worunter auch die Ibis und Kokilas gehören) »an unter dem Himmel ... Seid *ihr* denn nicht *viel mehr als sie*? ... So Gott das Gras auf dem Felde also kleidet, das doch heute stehet und morgen in den Ofen geworfen wird: sollte er das nicht *viel mehr*

euch tun?«[29] Der Vorzug des Menschen, des Ebenbildes Gottes, vor dem Tier und der Pflanze wird wohl an und für sich zugestanden; aber indem gefragt wird, wo das Göttliche zu suchen und zu sehen sei, so wird in jenen Ausdrückungen nicht auf das Vorzügliche, sondern auf das Geringere gewiesen. Ebenso ist es eben in Rücksicht des Wissens von Gott viel anders, daß Christus die Erkenntnis und den Glauben an ihn nicht in die Bewunderung aus den natürlichen Kreaturen noch in die Verwunderung aus der sogenannten Macht über sie, aus Zeichen und Wundern, sondern in das Zeugnis des Geistes setzt. Der Geist ist ein unendlich Höheres als die Natur; in ihm manifestiert sich die Göttlichkeit mehr als in der Natur.

Die Form aber, wodurch der an und für sich allgemeine Inhalt erst der Philosophie angehört, ist die Form des Denkens, die Form des Allgemeinen selbst. In der Religion ist dieser Inhalt aber durch die Kunst für die unmittelbare äußere Anschauung, ferner für die Vorstellung, die Empfindung. Die Bedeutung ist für das sinnige Gemüt, sie ist das Zeugnis des Geistes, der solchen Inhalt versteht. Es ist, um dies deutlicher zu machen, an den Unterschied zu erinnern zwischen dem, was wir sind und haben, und dem, wie wir dasselbe wissen, d. i. in welcher Weise wir es wissen, d. i. als Gegenstand haben. Dieser Unterschied ist das unendlich Wichtige, um das es sich allein in der Bildung der Völker und der Individuen handelt und was oben als der Unterschied der Entwicklung dagewesen ist. Wir sind Menschen und haben Vernunft; was menschlich, was vernünftig überhaupt ist, widerklingt in uns, in unserem Gefühl, Gemüt, Herz – in unserer Subjektivität überhaupt. Dieser Widerklang, diese bestimmte Bewegung ist es, worin ein Inhalt überhaupt unser und als der unsrige ist. Die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die er enthält, ist in dieser Innerlichkeit konzentriert und eingehüllt, – ein dumpfes Weben

29 Matth. 6, 26–30

des Geistes in sich, in der allgemeinen Substantialität. Der Inhalt ist so unmittelbar identisch mit der einfachen, abstrakten Gewißheit unserer selbst, mit dem Selbstbewußtsein. Aber der Geist, weil er Geist ist, ist ebenso wesentlich Bewußtsein. Die in sein einfaches Selbst eingeschlossene Gedrungenheit muß sich gegenständlich werden, sie muß zum Wissen kommen. Und in der Art und Weise dieser Gegenständlichkeit, der Art und Weise hiermit des Bewußtseins, ist es, daß der ganze Unterschied liegt.

Diese Art und Weise erstreckt sich von dem einfachen Ausdrucke der Dumpfheit der Empfindung selbst bis zur objektivsten, der an und für sich objektiven Form, dem Denken. Die einfachste formellste Objektivität ist der Ausdruck und Name für jene Empfindung und für die Stimmung zu derselben, wie er heiße: *Andacht, Beten* usf. »Laßt uns beten, laßt uns andächtig sein« usf. ist die einfache Erinnerung an jenes Empfinden. »Laßt uns an Gott denken« aber z. B. spricht schon weiter aus; es drückt den absoluten umfassenden Inhalt jenes substantiellen Gefühls aus, den Gegenstand, der von der Empfindung als subjektiver, selbstbewußter Bewegung unterschieden ist oder welcher der Inhalt ist, unterschieden von dieser Bewegung als der Form. Aber dieser Gegenstand, zwar den ganzen substantiellen Inhalt in sich fassend, ist selbst noch unentwickelt und völlig unbestimmt. Dessen Inhalt aber entwickeln, die sich daraus ergebenden Verhältnisse fassen, aussprechen, zum Bewußtsein bringen, ist das Entstehen, Erzeugen, Offenbaren der Religion. Die Form, in welcher dieser entwickelte Inhalt zunächst Gegenständlichkeit erhält, ist die der unmittelbaren Anschauung, der sinnlichen Vorstellung oder einer von den natürlichen, physischen oder geistigen Erscheinungen und Verhältnissen hergenommenen, näher bestimmten Vorstellung.

Die Kunst vermittelt dies Bewußtsein, indem sie dem flüchtigen Scheine, mit dem die Objektivität in der Empfindung vorübergeht, Haltung und Befestigung gibt. Der formlose, heilige Stein, der bloße Ort oder was es ist, woran das Be-

dürfnis der Objektivität sich zunächst anknüpft, erhält von der Kunst Gestalt, Züge, Bestimmtheit und bestimmteren Inhalt, der gewußt werden kann, nun als Gegenstand für das Bewußtsein vorhanden ist. Die Kunst ist so Lehrerin der Völker geworden, wie z. B. in »Homer und Hesiod, welche den Griechen ihre Theogonie gemacht«[30], indem sie – es sei, woher es wolle – erhaltene und vorgefundene verworrene Vorstellungen und Traditionen, dem Geiste ihres Volkes entsprechend, zu bestimmten Bildern und Vorstellungen erhoben und gefestigt haben. Es ist dies nicht die Kunst, welche den Inhalt einer in Gedanken, Vorstellungen und Worten schon ausgebildeten fertigen Religion nun auch in den Stein, auf Leinwand oder in Worte bringt, wie die Kunst neuerer Zeit tut, [die,] wenn sie religiöse Gegenstände, oder ebenso, wenn sie Geschichtliches behandelt, die vorhandenen Vorstellungen und Gedanken zugrunde liegen hat, – ihn nur, der sonst schon auf seine Weise vollständig ausgedrückt ist, nun auf ihre Weise ausdrückt. Das Bewußtsein dieser Religion ist das Produkt der denkenden Phantasie oder des Denkens, welches nur durch das Organ der Phantasie erfaßt und in ihrem Gestalten seinen Ausdruck hat.

Ob nun gleich in der wahrhaften Religion das unendliche Denken, der absolute Geist sich offenbar gemacht hat und offenbar macht, so ist das Gefäß, in welchem es sich kundtut, das Herz, das vorstellende Bewußtsein und der Verstand des Endlichen. Die Religion ist nicht nur überhaupt an jede Weise der Bildung – »den Armen wird das Evangelium gepredigt« – gerichtet; sondern sie muß als Religion ausdrücklich als an das Herz und Gemüt gerichtet, in die Sphäre der Subjektivität hereintreten und damit in das Gebiet der endlichen Vorstellungsweise. Im wahrnehmenden und über die Wahrnehmungen reflektierenden Bewußtsein hat für die ihrer Natur nach spekulativen Verhältnisse des Absoluten der Mensch in seinem Vorrat nur endliche Verhältnisse,

30 M: Herodot II, 53

welche ihm allein dienen können – es sei in ganz eigentlichem oder aber auch in symbolischem Sinne –, jene Natur und Verhältnisse des Unendlichen zu fassen und auszusprechen.

In der Religion, als der nächsten und unvermittelten Offenbarung Gottes, kann nicht nur die Form der Vorstellungsweise und des reflektierenden endlichen Denkens allein diejenige sein, unter der er sich Dasein im Bewußtsein gibt, sondern diese Form soll es auch sein, unter der er erscheint; denn diese ist es auch allein, welche für das religiöse Bewußtsein verständlich ist. Es muß, um dies deutlicher zu machen, etwas darüber gesagt werden, was Verstehen heißt. Es gehört nämlich dazu, einerseits, wie oben bemerkt worden, die substantielle Grundlage des Inhalts, welche, als das absolute Wesen des Geistes an ihn kommend, sein Innerstes berührt, in demselben widerklingt und darin Zeugnis von ihm erhält. Dies ist die erste absolute Bedingnis des Verstehens; was nicht an sich in ihm ist, kann nicht in ihn hineinkommen, kann nicht für ihn sein, – solcher Inhalt nämlich, der unendlich und ewig ist. Denn das Substantielle ist eben als unendlich dasjenige, was keine Schranke an demjenigen hat, auf welches es sich bezieht; denn sonst wäre es beschränkt und nicht das wahrhaft Substantielle, und der Geist deswegen ist nur dasjenige nicht an sich, was endlich, äußerlich ist; denn eben das, was endlich und äußerlich ist, ist nicht mehr das, was an sich ist, sondern was für ein Anderes, was ins Verhältnis getreten ist. Aber indem nun andererseits das Wahre und Ewige gewußt werden, d. i. in das endliche Bewußtsein treten, für den Geist sein soll, so ist dieser Geist, für welchen es zunächst ist, der endliche, und die Weise seines Bewußtseins besteht in den Vorstellungen und Formen endlicher Dinge und Verhältnisse. Diese Formen sind das dem Bewußtsein Geläufige, Eingewohnte; es ist die allgemeine Weise der Endlichkeit, welche Weise es sich angeeignet und zu dem allgemeinen Medium seines Vorstellens gemacht [hat], auf welches alles, was an dasselbe kommt,

zurückgebracht sein muß, um darin sich selbst zu haben und zu erkennen.

Die Stellung der Religion ist diese: Die Wahrheit, die durch sie an uns kommt, ist äußerlich gegeben. Man behauptet, die Offenbarung des Wahren sei eine dem Menschen gegebene, er habe sich darin in Demut zu bescheiden; die menschliche Vernunft könne für sich selbst nicht darauf kommen. Die Wahrheiten der Religion *sind*; man weiß nicht, woher sie gekommen; der Inhalt ist als gegebener, der über und jenseits der Vernunft sei. Dies ist positive Religion. Irgend durch einen Propheten, göttlichen Abgesandten ist die Wahrheit verkündet. Er ist Individuum; wer dieser sei, ist für den Inhalt an und für sich gleichgültig. Ceres, Triptolem haben den Ackerbau, die Ehe eingeführt, sie sind von den Griechen geehrt worden; gegen Moses, Mohammed sind die Völker dankbar geworden. Diese Äußerlichkeit, durch welches Individuum die Wahrheit gegeben worden, ist etwas Geschichtliches, das nicht den absoluten Inhalt angeht. Die Person ist nicht Inhalt der Lehre selbst. Bei der christlichen Religion ist dies Eigentümliche, daß diese Person, Christus selbst, seine Bestimmung, Sohn Gottes zu sein, zur Natur Gottes selbst gehört. Ist Christus für die Christen nur Lehrer, wie Pythagoras, Sokrates oder Kolumbus, so ist dies kein allgemeiner göttlicher Inhalt, keine Offenbarung, Belehrung über die Natur Gottes, und über diese allein wollen wir belehrt sein.

Allerdings muß die Wahrheit – es sei auf welcher Stufe sie selbst stehe – zuerst in äußerlicher Weise an die Menschen kommen, als sinnlich vorgestellter, gegenwärtiger Gegenstand; wie Moses Gott im feurigen Busch erblickte und sich die Griechen den Gott in Marmorbildern oder sonstigen Vorstellungen zum Bewußtsein gebracht haben. Das Weitere ist, daß es bei dieser äußerlichen Weise nicht bleibt und nicht bleiben soll – in der Religion wie in der Philosophie. Solche Gestalt der Phantasie oder geschichtlicher Inhalt (wie Christus) soll für den Geist ein Geistiges werden; so hört er auf,

ein Äußerliches zu sein, denn die äußerliche Weise ist die geistlose. Wir sollen Gott »im Geist und in der Wahrheit« erkennen. Gott ist der allgemeine, der absolute, wesentliche Geist. In Ansehung des Verhältnisses des menschlichen Geistes zu diesem Geiste kommt es auf folgende Bestimmungen an.

Der Mensch soll eine Religion annehmen. Was ist der Grund seines Glaubens? Die christliche Religion sagt: das Zeugnis des Geistes von diesem Inhalt. Christus verweist es den Pharisäern, daß sie Wunder wollen; nur der Geist vernimmt den Geist, Wunder ist nur Ahnung des Geistes, Wunder ist Unterbrechung der Natur; der Geist ist erst das wahrhafte Wunder gegen den Lauf der Natur. Der Geist selbst ist nur dies Vernehmen seiner selbst. Es ist nur *ein* Geist, der allgemeine göttliche Geist, – nicht daß er nur allenthalben ist. Er ist nicht als Gemeinschaftlichkeit, als äußerliche Allheit nur in vielen, allen Individuen, die wesentlich als Einzelne sind, zu fassen, sondern als das Durchdringende, als die Einheit seiner selbst und eines Scheines seines Anderen, als des Subjektiven, Besonderen. Er ist als allgemein sich Gegenstand, so als Besonderes bestimmt dieses Individuum; als allgemein aber über dies sein Anderes übergreifend, sein Anderes und er selbst in einem. Die wahrhafte Allgemeinheit erscheint (populär ausgedrückt) als zwei, das Gemeinschaftliche des Allgemeinen selbst und des Besonderen. Im Vernehmen seiner selbst ist Entzweiung gesetzt, und der Geist ist Einheit des Vernommenen und Vernehmenden. Der göttliche Geist, der vernommen wird, ist der objektive; der subjektive Geist vernimmt. Der Geist ist aber nicht passiv, die Passivität kann nur momentan sein; es ist *eine* geistige substantielle Einheit. Der subjektive Geist ist der tätige, aber der objektive Geist ist selbst diese Tätigkeit. Der tätige, subjektive Geist, der den göttlichen Geist vernimmt – und insofern er den göttlichen Geist vernimmt –, ist der göttliche Geist selber. Dieses Verhalten des Geistes nur zu sich selbst ist die absolute Bestimmung; der göttliche Geist lebt in

seiner Gemeinde, ist darin gegenwärtig. Dies Vernehmen ist Glaube genannt worden. Das ist nicht historischer Glaube. Wir Lutheraner – ich bin es und will es bleiben – haben nur jenen ursprünglichen Glauben. Diese Einheit ist nicht die spinozistische Substanz, sondern die wissende Substanz im Selbstbewußtsein, welches sich verunendlicht und zur Allgemeinheit verhält. Das Gerede von den Schranken des menschlichen Denkens ist seicht; Gott zu erkennen, ist der einzige Zweck der Religion. Das Zeugnis des Geistes vom Inhalt der Religion ist Religiosität selbst; es ist Zeugnis, das bezeugt; dieses ist zugleich Zeugen. Der Geist zeugt sich selbst und erst im Zeugnis; er ist nur, indem er sich zeugt, sich bezeugt und sich zeigt, sich manifestiert.

Das Weitere ist dieses, daß dies Zeugnis, dies innige Selbstbewußtsein, Weben in sich selbst, Andacht und eingehülltes Bewußtsein (so daß es nicht zum eigentlichen Bewußtsein kommt, zum Objekte) sich entschließt. Dieser durchdringende und durchgedrungene Geist tritt jetzt in die Vorstellung; Gott geht zum Anderen über, macht sich zum Gegenständlichen. Hier treten alle Bestimmungen von Gegebensein und Empfangen ein, die uns in der Mythologie vorkommen; alles Historische, die positive Seite hat hier ihre Stelle. Um bestimmter zu sprechen: wir haben dann den Christus, der vor beinah 2000 Jahren in die Welt gekommen. Aber er sagt: »Ich bin bei euch bis an der Welt Ende«; »wo zwei in meinem Namen versammelt sind, bin ich bei euch«[31]; werde ich nicht mehr sinnlich als Person gegenwärtig vor euch sein, so »wird der Geist euch in alle Wahrheit leiten« – das äußerliche Verhältnis ist nicht das rechte, es wird sich aufheben.

Die zweierlei Stadien sind darin angegeben: Erstens das Stadium der Andacht, des Kultus, z. B. der Genuß des Nachtmahls; das ist das Vernehmen des göttlichen Geistes in der Gemeinde, in ihr hat der jetzt gegenwärtige, inwoh-

31 vgl. Matth. 28, 20; 18, 20; Joh. 16, 13

nende, lebendige Christus als Selbstbewußtsein Wirklichkeit. Zweitens das Stadium des entwickelten Bewußtseins, wo der Inhalt Gegenstand wird; hier fliegt dieser jetzige, gegenwärtige, inwohnende Christus um 2000 Jahre zurück, wird in einen Winkel von Palästina relegiert, ist als diese geschichtliche Person fern zu Nazareth, zu Jerusalem. Analogisch ist es in der griechischen Religion; der Gott in der Andacht wird zur prosaischen Bildsäule, zu Marmor, – in der Malerei zu Leinwand oder Holz; es kommt zu dieser Äußerlichkeit. Das Nachtmahl ist lutherisch nur im Glauben, im Genusse ein göttliches, – nicht als Hostie noch verehrlich. So ist uns ein Heiligenbild nichts anderes als Stein, ein Ding. Der zweite Standpunkt muß zwar der sein, womit das Bewußtsein anfängt; es muß von dem äußerlichen Vernehmen dieser Gestaltung ausgehen, das Berichtetwerden an sich kommen lassen, den Inhalt ins Gedächtnis aufnehmen. Bleibt es aber dabei, so ist das der ungeistige Standpunkt. Auf diesem zweiten Standpunkt – in dieser historischen, toten Ferne – stehenbleiben, heißt den Geist verwerfen. Wer gegen den Heiligen Geist lügt, dessen Sünde kann nicht verziehen werden. Das Lügen aber gegen den Geist ist eben dies, daß er nicht ein allgemeiner – nicht ein heiliger – sei; d. h. daß Christus nur ein Getrenntes, Abgesondertes sei, nur eine andere Person als diese Person, nur in Judäa gewesen, oder auch jetzt noch ist, aber jenseits, im Himmel, Gott weiß wo, nicht auf wirkliche, gegenwärtige Weise in seiner Gemeinde. Wer von der nur endlichen, nur menschlichen Vernunft, den nur Schranken der Vernunft spricht, der lügt gegen den Geist; denn der Geist als unendlich, allgemein, sich selbst vernehmend, vernimmt sich nicht in einem Nur, in Schranken, im Endlichen als solchem, hat kein Verhältnis dazu, – vernimmt sich nur in sich, in seiner Unendlichkeit.

Man sagt: Die Philosophie erkennt das Wesen. Der Hauptpunkt ist hier dann dieser, daß das Wesen nicht ein *dem* Äußerliches ist, dessen Wesen es ist. Das Wesen meines Geistes ist in meinem Geiste selbst, nicht draußen. So beim

wesentlichen Inhalt eines Buches: ich abstrahiere von Band, Papier, Druckerschwärze, Sprache, den vielen tausend Buchstaben, die darin stehen; der einfache, allgemeine Inhalt, als das Wesen, ist nicht außerhalb des Buches. So ist das Gesetz nicht außerhalb des Individuums, sondern es macht das wahrhafte Sein des Individuums aus. Das Wesen meines Geistes ist mein wesentliches Sein, meine Substanz selbst (sonst bin ich wesenlos); dies Wesen ist sozusagen der brennbare Stoff, der von dem allgemeinen Wesen als solchem, als gegenständlichem entzündet, erleuchtet werden kann. Und nur insofern dieser Phosphor im Menschen ist, ist das Erfassen, das Anzünden und Erleuchten möglich; nur so ist Gefühl, Ahnung, Wissen von Gott im Menschen. Ohne dies wäre auch der göttliche Geist nicht das an und für sich Allgemeine. Das Wesen ist selbst ein wesentlicher Inhalt, nicht das Inhaltslose, Unbestimmte. Wie das Buch noch anderen Inhalt hat, so ist am individuellen Geiste noch eine große Masse anderer Existenz, die nur zur Erscheinung dieses Wesentlichen gehört[32]. Die Religion ist nun der Zustand, von diesem Wesen zu wissen; und das Individuelle, mit äußerlicher Existenz umgeben, muß von diesem Wesen unterschieden werden. Das Wesen ist Geist, nicht ein Abstraktum; »Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen«[33], und zwar der lebendigen Geister.

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel – darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit!
Fand das höchste Wesen schon kein gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.[34]

Was nun die unterschiedene Gestalt des Wissens in der Reli-

32 Hoffmeister: »Erscheinung, nicht zum Wesentlichen gehört.«
33 Matth. 22, 32
34 Schiller, »Die Freundschaft«

gion und der Philosophie betrifft, so erscheint die Philosophie als zerstörend gegen dies Verhältnis in der Religion gekehrt, daß der allgemeine Geist zunächst als äußerlich, in gegenständlicher Weise des Bewußtseins scheint. Die Andacht, beim Äußerlichen anfangend, verkehrt dann selbst, wie schon erinnert, dies Verhältnis, hebt es auf; so wird die Philosophie durch die Andacht, den Kultus gerechtfertigt, tut nur dasselbe, was sie tun. Der Philosophie ist es nun um das Zweifache zu tun: erstlich, wie der Religion in der Andacht, um den substantiellen Inhalt, die geistige Seele; und zweitens, dieses hervorzubringen vor das Bewußtsein, als Gegenstand, aber in Gestalt des Denkens. Die Philosophie denkt, begreift das, was die Religion als Gegenstand des Bewußtseins vorstellt, es sei als Werk der Phantasie oder als geschichtliche Existenz. Im religiösen Bewußtsein ist die Form des Wissens vom Gegenstande eine solche, die der Vorstellung angehört, mehr oder weniger Sinnliches enthält. Daß Gott seinen Sohn gezeugt – ein aus der natürlichen Lebendigkeit genommenes Verhältnis –, so werden wir uns in der Philosophie nicht ausdrücken. Der Gedanke, das Substantielle solches Verhältnisses wird darum in der Philosophie doch anerkannt. Indem die Philosophie ihren Gegenstand denkt, hat sie den Vorteil, daß, was in der Religion unterschiedenes Moment ist, in der Philosophie in Einheit ist. In der Andacht tritt das Bewußtsein des Versenktseins ins absolute Wesen ein. Beide Stadien des religiösen Bewußtseins sind im philosophischen Denken in *einem* vereint.

Diese beiden Formen sind es, die verschieden voneinander sind und die darum als entgegengesetzt, als einander widerstreitend erscheinen können. Und es ist natürlich und eine notwendige Erscheinung, daß, sozusagen in ihrem bestimmteren Auftreten, sie nur ihrer Verschiedenheit sich bewußt sind und daß sie daher zuerst feindselig gegeneinander auftreten. In der Erscheinung ist das Erste das Dasein, als bestimmt, Fürsichsein gegen das Andere. Es ist das Spätere, daß das Denken sich selbst konkreter faßt, sich in sich ver-

tieft, und der Geist als solcher ihm zum Bewußtsein kommt. Das Konkrete ist das Allgemeine, das bestimmt ist, also sein Anderes in sich enthält. Früher ist der Geist abstrakt; in dieser Befangenheit weiß er sich verschieden und in Entgegensetzung gegen das Andere. Indem er sich konkreter erfaßt, so ist er nicht mehr bloß in der Bestimmtheit befangen, in diesem dem Unterschiedenen nur sich wissend und besitzend; sondern als konkrete Geistigkeit faßt er ebenso das Substantielle in der Gestalt, die von ihm verschieden erschien, deren *Erscheinung* er nur gefaßt und sich gegen diese gekehrt hatte, – erkennt in deren Inhalt, in deren Innerem nunmehr sich selbst, faßt jetzt erst sein Gegenteil und läßt ihm Gerechtigkeit widerfahren.

Überhaupt ist dies der Gang dieses Gegensatzes in der Geschichte, daß das Denken zuallererst nur innerhalb der Religion unfrei in einzelnen Äußerungen sich hervortut. Zweitens erstarkt es, fühlt sich als auf sich beruhend, nimmt und benimmt sich feindselig gegen die andere Form und erkennt sich nicht darin. Das Dritte ist, daß es damit endet, in diesem Anderen sich selber anzuerkennen.

Das Philosophieren hat damit anfangen müssen, sein Geschäft ganz für sich zu treiben, das Denken von allem Volksglauben zu isolieren und sich für ein ganz anderes Feld zu nehmen, für ein Feld, dem die Welt der Vorstellung zur Seite liege, so daß sie ganz ruhig nebeneinander bestanden, oder vielmehr, daß es überhaupt noch zu keiner Reflexion auf ihren Gegensatz kam, ebensowenig als der Gedanke, sie versöhnen zu wollen, im Volksglauben das auf[zu]zeigen, als nur in einer anderen äußeren Gestalt als im Begriffe, und so den Volksglauben erklären und rechtfertigen zu wollen – und so die Begriffe des freien Denkens selbst wieder in der Weise der Volksreligion ausdrücken zu können.

So sehen wir die Philosophie zuerst gebunden und innerhalb des Kreises des griechischen Heidentums befangen. Hierauf auf sich sich setzend, tritt sie der Volksreligion entgegen und nimmt eine feindselige Stellung an, bis sie deren

Inneres erfaßt und in ihr sich erkennt. So huldigten die älteren griechischen Philosophen meist der Volksreligion, wenigstens waren sie ihr nicht entgegen und reflektierten nicht darauf. Spätere, ja schon Xenophanes, griffen aufs heftigste die Volksvorstellungen an; und so traten viele sogenannte Atheisten auf. Wie die Gebiete der Volksvorstellungen und des abstrakteren Denkens ruhig nebeneinanderstanden, sehen wir noch an den späteren gebildeteren griechischen Philosophen, mit deren spekulativem Treiben die Ausübung des Kultus, das fromme Anrufen der Götter, Opferbringen usw. ganz ehrlich – nicht als eine Heuchelei – zusammen bestand. Sokrates wurde angeklagt, andere Götter als die Volksreligion zu lehren. Allerdings war sein δαιμόνιον dem Prinzip der griechischen Sittlichkeit und Religion entgegen; aber er hat zugleich ganz ehrlich die Gebräuche seiner Religion mitgemacht, und wir wissen, daß sein letztes Wort noch war, seinen Freunden aufzugeben, daß sie dem Äskulap einen Hahn opfern sollten – ein Verlangen, das mit den durchgeführten Gedanken des Sokrates vom Wesen Gottes, vornehmlich der Moralität, nicht zusammen bestehen kann. Platon eiferte gegen die Dichter und ihre Götter. Erst ganz spät erkannten die Neuplatoniker in der von den Philosophen früher verworfenen Volksmythologie den allgemeinen Inhalt, indem sie dieselbe in Gedankenbedeutung um- und übersetzten und diese Mythologie selbst für ihre Philosopheme als eine Bildersprache symbolisch gebrauchten.

Ebenso in der christlichen Religion sehen wir zuerst das Denken unselbständig sich mit der Gestalt dieser Religion in Verbindung setzen und sich innerhalb derselben bewegen, d. h. sie zugrunde legen und von der absoluten Voraussetzung der christlichen Lehre ausgehen. Später sehen wir den Gegensatz von sogenanntem Glauben und sogenannter Vernunft, nachdem dem Denken die Fittiche erstarkt sind; – der junge Adler fliegt für sich zur Sonne der Wahrheit auf; aber noch als Raubtier gegen die Religion gewendet, be-

kämpft er sie. Das Späteste ist, daß die Philosophie dem Inhalt der Religion durch den spekulativen Begriff, d. i. vor dem Gedanken selbst, Gerechtigkeit widerfahren lasse; dafür muß der Begriff sich konkret erfaßt haben, zur konkreten Geistigkeit durchgedrungen sein. Dies muß der Standpunkt der Philosophie der jetzigen Zeit sein; sie ist innerhalb des Christentums entstanden und kann keinen anderen Inhalt als der Weltgeist selber haben; wenn er sich in der Philosophie begreift, so begreift er sich auch in jener Gestalt, die vorher ihr feindselig war.

So hat also die Religion einen gemeinschaftlichen Inhalt mit der Philosophie, und nur die Formen sind verschieden; und es handelt sich nur darum, daß die Form des Begriffs so weit vollendet wird, den Inhalt der Religion erfassen zu können. Wahrhaft ist nur dasjenige, was man die Mysterien der Religion genannt hat; sie sind das Spekulative der Religion. Bei den Neuplatonikern heißt μυεῖν, μυεῖσθαι (eingeweiht werden), sich mit spekulativen Begriffen beschäftigen. Unter Mysterien versteht man, oberflächlich genommen, das Geheimnisvolle, was so bleibt, nicht bekannt wird. In den Eleusinischen Mysterien war aber nichts Unbekanntes (alle Athenienser waren darin eingeweiht, – Sokrates nicht); und dies will ich in Rücksicht für die Herren Philologen bemerken, da in der Philologie diese Vorstellung auch gilt. Das öffentliche Bekanntmachen vor Fremden war das einzige, was verboten war; verschiedenen wurde es zum Verbrechen gemacht. In der christlichen Religion heißen die Dogmata Mysterien; sie sind das, was man von der Natur Gottes weiß. Dies ist auch nichts Geheimes; in ihr wissen es alle Mitglieder, und dadurch unterscheiden sie sich von denen anderer Religionen. So heißt also Mysterium auch nicht etwas Unbekanntes, denn alle Christen sind im Geheimnis. Die Mysterien sind ihrer Natur nach, als spekulativer Inhalt, geheim für den Verstand, nicht für die Vernunft; sie sind gerade das Vernünftige im Sinne des Spekulativen. Der Verstand faßt das Spekulative nicht, dies Konkrete; der Ver-

stand hält die Unterschiede schlechthin getrennt fest. Ihren Widerspruch enthält das Mysterium auch, es ist aber zugleich auch die Auflösung desselben.

Die Philosophie ist dagegen dem sogenannten Rationalismus in der neueren Theologie entgegen; dieser hat die Vernunft immer im Munde, es ist aber nur trockener Verstand. Von der Vernunft ist nichts darin zu erkennen als das Moment des Selbstdenkens; es ist aber nur abstraktes Denken. Der Rationalismus ist der Philosophie dem Inhalt und der Form nach entgegengesetzt; er hat den Inhalt, hat den Himmel leer gemacht, alles zu endlichen Verhältnissen heruntergesetzt. Und auch der Form nach ist er der Philosophie entgegengesetzt, denn seine Form ist Räsonieren, unfreies Räsonieren, nicht Begreifen. Der Supranaturalismus ist in der Religion dem Rationalismus entgegengesetzt, aber er ist der Philosophie in Ansehung des wahrhaften Inhalts verwandt, aber der Form nach verschieden; denn er ist ganz geistlos, hölzern geworden und nimmt äußerliche Autorität zur Rechtfertigung an. Die Scholastiker waren nicht solche Supranaturalisten; sie haben denkend, begreifend das Dogma der Kirche erkannt. Wenn die Religion sich in der Starrheit ihrer abstrakten Autorität gegen das Denken behauptet, daß »die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden«[35], so ist die Pforte der Vernunft stärker als die Pforte der Hölle, – nicht, die Kirche zu überwinden, aber sich mit ihr zu versöhnen. Die Philosophie als begreifendes Denken dieses Inhalts hat in Rücksicht auf das Vorstellen der Religion den Vorteil, daß sie beides versteht; sie kann die Religion verstehen, sie versteht auch den Rationalismus und den Supranaturalismus, und auch sich; aber nicht ist es auch umgekehrt der Fall. Die Religion, auf dem Standpunkt der Vorstellung stehend, versteht nur das, was mit ihr auf gleichem Standpunkt steht, nicht die Philosophie, den Begriff, die allgemeinen Denkbestimmungen. Oft ist einer Philosophie nicht

35 Matth. 16, 18

Unrecht getan, wenn man ihr ihren Gegensatz gegen die Religion vorgeworfen hat; aber auch oft ist ihr Unrecht geschehen, wenn dies vom religiösen Standpunkt aus getan ist.

Für den Geist, wie er an und für sich ist, ist die Gestalt der Religion notwendig. Sie ist die Form des Wahrhaften, wie es für alle Menschen, für jede Weise des Bewußtseins ist. Diese allgemeine Bildung der Menschen ist erstens das sinnliche Bewußtsein und dann zweitens die Einmischung der Form des Allgemeinen in die sinnliche Erscheinung, die Reflexion. Das vorstellende Bewußtsein, das Mythische, Positive, Geschichtliche ist die Form, welche zur Verständlichkeit gehört. Das im Zeugnis des Geistes enthaltene Wesen wird dem Bewußtsein nur Gegenstand, wenn es in verständlicher Form erscheint. Das Bewußtsein muß mit diesen Formen sonst aus dem Leben, der Erfahrung bekannt sein. Die Religion muß also das Bewußtsein des Wahrhaften, des Geistigen, muß die Form der Vernunft haben, oder das Bewußtsein des Wahrhaften muß die Form der Religion haben. Dies ist die allgemeine Rechtfertigung dieser Gestalt; aber das denkende Bewußtsein ist nicht die äußerlich allgemeine Form für alle Menschen.

Wir haben nun den Unterschied von Philosophie und Religion auseinandergelegt; es bleibt aber noch in Beziehung auf das, was wir in der Geschichte der Philosophie abhandeln wollen, einiges zu bemerken übrig, was teilweise aus dem Gesagten folgt.

Zweitens. Wie haben wir uns nun zu diesem Verwandten in der Geschichte der Philosophie zu verhalten? Die Mythologie begegnet uns *zuerst*; sie scheint in die Geschichte der Philosophie gezogen werden zu können. Die Mythologie ist Produkt der Phantasie. Einerseits also hat hier die Willkür ihren Sitz.[36] Aber die Hauptsache der Mythologie ist Werk

---

36 W: »Sie ist Produkt der Phantasie, aber nicht der Willkür, diese hat auch ihren Sitz hier.« Verändert nach Hoffmeister.

der phantasierenden Vernunft, die sich das Wesen zum Gegenstande macht, aber noch kein anderes Organ hat als die sinnliche Vorstellungsweise; so sind die Götter in menschlicher Gestalt. Die Mythologie kann studiert werden für die Kunst usw.; der denkende Geist muß aber den substantiellen Inhalt, den Gedanken, das Philosophem, das implizite darin enthalten ist, aufsuchen, wie man in der Natur Vernunft sucht. Diese Weise, die Mythologie zu behandeln, war die der Neuplatoniker; in neueren Zeiten ist es vornehmlich ein Geschäft meines Freundes Creuzer in der Symbolik.[37] Diese Behandlungsart wird von anderen angefeindet, verdammt: Man müsse nur historisch zu Werke gehen; es sei aber unhistorisch, wenn in eine Mythe ein Philosophem hineingelegt, herauserklärt werde, welches die Alten dabei nicht gedacht haben. Dies ist einerseits ganz richtig, denn es ist dies eine Betrachtungsweise Creuzers und auch der Alexandriner, die sich damit beschäftigt haben. Im bewußten Denken haben die Alten nicht solch Philosophem vor sich gehabt; das behauptet auch niemand. Aber daß solcher Inhalt nicht implizite darin sei, ist absurder Einwand. Als Produkte der Vernunft (aber nicht der denkenden) enthalten die Religionen der Völker, so auch die Mythologien, sie mögen noch so einfach, ja läppisch erscheinen, wie echte Kunstwerke allerdings Gedanken, allgemeine Bestimmungen, das Wahre; der Instinkt der Vernünftigkeit liegt ihnen zugrunde. Damit ist verbunden, daß, indem das Mythologische in die sinnliche Betrachtungsweise übergeht, sich mancherlei zufälliger, äußerlicher Stoff einmischt. Denn die Darstellung des Begriffs auf sinnliche Weise enthält immer eine Unangemessenheit, der Boden der Phantasie kann die Idee nicht auf wahrhafte Weise ausdrücken. Diese sinnliche Gestalt, welche auf eine historische oder natürliche Weise hervorgebracht wird, muß nach vielen Seiten bestimmt werden; und diese äußerliche

---

37 Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 4 Bde., 1810/12

Bestimmtheit muß mehr oder weniger von der Beschaffenheit sein, der Idee nicht zu entsprechen. Es kann auch sein, daß in dieser Erklärung viele Irrtümer enthalten sind, besonders wenn es auf das Einzelne hinausgeht. Die Menge von Gebräuchen, Handlungen, Geräten, Gewändern, Opfern usf. kann allerdings etwas Analogisches enthalten, eine Beziehung; es ist dies aber sehr entfernt, und viele Zufälligkeiten müssen sich dabei einfinden. Daß aber eine Vernunft darin ist, ist für wesentlich anzuerkennen; und die Mythologie so zu fassen, ist eine notwendige Betrachtungsweise.

Allein aus unserer Geschichte der Philosophie muß die Mythologie ausgeschlossen bleiben. Der Grund davon liegt darin, daß es uns in derselben nicht zu tun ist um Philosopheme überhaupt, um Gedanken, die nur implizite enthalten sind in irgendeiner Darstellung, sondern um Gedanken, die heraus sind, und nur insofern sie heraus sind, sofern solcher Inhalt, den die Religion hat, in der Form des Gedankens zum Bewußtsein gekommen ist. Und dies ist ein ungeheurer Unterschied. Bei dem Kinde ist die Vernunft auch vorhanden, sie ist darin, aber es ist bloße Anlage; in der Philosophie aber ist es uns um die Form zu tun, daß dieser Inhalt in die Form des Gedankens herausgesetzt ist. Die absolute Form der Idee ist nur der Gedanke. Die Philosopheme, die implizite enthalten sind in der Religion, gehen uns nichts an; sie müssen als Gedanken sein.

In vielen Mythologien werden freilich Bilder gegeben und ihre Bedeutung zugleich, oder die Bilder führen die Bedeutung doch nahe mit sich. Die alten Perser verehrten die Sonne oder das Feuer überhaupt als das höchste Wesen. Der Urgrund in der persischen Religion ist Zerwana Akarana, die unbegrenzte Zeit (Ewigkeit). Dies einfache unendliche Wesen habe die zwei Prinzipien: Ormuzd und Ahriman, die Herren des Guten und des Bösen.[38] Plutarch sagt[39]: »Es sei

38 M: Diogenes Laertios I, § 8

39 M: *De Iside et Osiride* (T. II, p. 369, ed. Xyland.)

nicht *ein* Wesen, welches das Ganze halte und regiere, sondern Gutes sei mit Bösem vermischt, überhaupt bringe die Natur nichts Reines und Einfaches hervor; so sei es nicht *ein* Ausspender, der aus zwei Fässern uns ein Getränk wie ein Wirt austeile und mische. Sondern durch zwei entgegengesetzte, feindselige Prinzipien, deren das eine rechts sich richte, das andere nach der entgegengesetzten Seite treibe, werde, wenn nicht die ganze Welt, wenigstens diese Erde auf ungleiche Weise bewegt. Zoroaster habe dies vorzüglich so vorgestellt, daß das eine Prinzip (Ormuzd) das Licht sei, das andere aber (Ahriman) die Finsternis; ihre Mitte (μέσος δὲ ἀμφοῖν) sei Mithra, daher ihn die Perser Vermittler (μεσίτης) nennen.« Mithra ist dann auch die Substanz, das allgemeine Wesen, die Sonne zur Totalität erhoben. Er ist nicht Vermittler zwischen Ormuzd und Ahriman, als ob er Frieden stiften sollte, so daß beide bestehen blieben, sondern steht auf der Seite des Ormuzd, streitet mit ihm gegen das Böse. Mithra partizipiert nicht vom Guten und Bösen, ist nicht so ein unselig Mittelding.

Ahriman wird zuweilen der erstgeborene Lichtsohn genannt, aber nur Ormuzd ist im Lichte geblieben. Bei der Schöpfung der sichtbaren Welt setzte Ormuzd auf die Erde in sein unbegreifliches Lichtreich das feste Gewölbe des Himmels, das oberhalb noch allenthalben mit dem ersten Urlichte umgeben ist. Mitten auf der Erde ist der hohe Berg Albordi, der bis ins Urlicht reicht. Ormuzd' Lichtreich befindet sich ungetrübt über dem festen Gewölbe des Himmels und auf dem Berge Albordi; auch so auf der Erde bis ins dritte Zeitalter. Jetzt brach Ahriman, dessen Nachtreich vorher unter der Erde beschränkt war, in Ormuzd' Körperwelt ein und herrschte gemeinschaftlich mit ihm. Nun ist der Raum zwischen Himmel und Erde zur Hälfte in Licht und Nacht geteilt. Wie Ormuzd vorher nur einen Geisterstaat des Lichts, so hatte Ahriman nur einen der Nacht; nun aber, als eingedrungen, setzte er der irdischen Lichtschöpfung eine irdische Nachtschöpfung entgegen. Von nun an stehen zwei Körperwelten

einander gegenüber, eine reine und gute, und eine unreine und böse. Dieser Gegensatz geht durch die ganze Natur. Auf Albordi hat Ormuzd den Mithra als Mittler für die Erde geschaffen. Der Zweck der Schöpfung der Körperwelt ist kein anderer, als durch sie die von ihrem Schöpfer abgefallenen Wesen wieder zurückzuführen, sie wieder gut und dadurch das Böse auf ewig verschwinden zu machen. Die Körperwelt ist der Schau- und Kampfplatz zwischen Gut und Böse; aber der Kampf des Lichts und der Finsternis ist nicht ein absolut unaufgelöster Gegensatz an sich, sondern ein vorübergehender; Ormuzd, das Prinzip des Lichts, wird siegen.

Ich bemerke hierüber, daß in philosophischer Rücksicht allein dieser Dualismus merkwürdig ist. Mit ihm ist der Begriff notwendig; dieser ist an ihm unmittelbar das Gegenteil seiner selbst, im Anderen Einheit seiner selbst mit sich. Indem von beiden eigentlich das Lichtprinzip nur das Wesen ist, das Prinzip der Finsternis aber das Nichtige, so fällt das Lichtprinzip mit dem Mithra, der vorhin als das höchste Wesen genannt wurde, selbst zusammen. Betrachten wir die Momente in diesen Vorstellungen, die eine nähere Beziehung auf Philosophie haben, so kann uns daran bloß das Allgemeine dieser Vorstellungen interessant sein: ein einfaches Wesen, dessen absoluter Gegensatz als Gegensatz des Wesens und der Aufhebung desselben erscheint. Der Gegensatz hat den Schein der Zufälligkeit abgelegt. Aber das geistige Prinzip wird von dem physischen nicht geschieden, indem das Gute und das Böse zugleich als Licht und Finsternis bestimmt werden. Wir sehen also hier ein Losreißen des Gedankens von der Wirklichkeit und zugleich nicht ein Losreißen, wie es nur in der Religion stattfindet, so daß das Übersinnliche wieder selbst auf sinnliche, begriffslose, zerstreute Weise vorgestellt ist; sondern die ganze Zerstreuung des Sinnlichen ist in den einfachen Gegensatz zusammengenommen, die Bewegung ebenso einfach vorgestellt. Diese Bestimmungen liegen dem Gedanken viel näher, es sind

nicht bloße Bilder; aber auch solche Mythen gehen die Philosophie nichts an. Nicht der Gedanke ist das Erste, sondern das Überwiegende ist die Form der Mythe. In allen Religionen ist Schwanken zwischen Bildlichem und Gedanken; eine solche Vermischung liegt noch außerhalb der Philosophie.

Ebenso unter den Phöniziern Sanchuniathons* Kosmogonie: »Die Prinzipien der Dinge seien ein Chaos, in welchem die Elemente unentwickelt untereinanderlagen, und ein Luftgeist. Dieser schwängerte das Chaos und erzeugte mit ihm einen schleimigen Stoff, Mot (ἰλύν), der die lebendigen Kräfte und Samen der Tiere in sich enthielt. Durch die Vermischung des Mot mit der Materie des Chaos und die daraus entstandene Gärung trennten sich die Elemente. Die Feuerteile stiegen in die Höhe und bildeten die Gestirne. Durch den Einfluß dieser auf die Luft wurden Wolken erzeugt. Die Erde ward fruchtbar. Aus der durch das Mot in Fäulnis übergegangenen Mischung von Wasser und Erde entstanden die Tiere, unvollkommen und ohne Sinne. Diese erzeugten wieder andere Tiere, vollkommener und mit Sinnen begabt. Die Erschütterung des Donners beim Gewitter war es, welche die ersten Tiere, die in ihren Samenhüllen schliefen, zum Leben erwachen ließ.«

Unter den Chaldäern Berosos**: »Der ursprüngliche Gott sei Bel, die Göttin Omoroka (das Meer); neben diesen habe es aber noch andere Götter gegeben. Bel schnitt die Omoroka mitten durch, um aus ihren Teilen den Himmel und die Erde

* *Sanchuniathonis Fragmenta*, ed. Rich. Cumberland, London 1720; deutsch von J. P. Kassel. Magdeburg 1755, (S. 1–4). Diese Fragmente, welche sich bei Eusebios (*Praeparatio evangelica* I, 10) finden, sind aus eines Grammatikers Philon aus Biblos Übersetzung des Sanchuniathon ins Griechische aus dem Phönizischen. Philon lebte zu Vespasians Zeiten und schreibt dem Sanchuniathon ein hohes Alter zu.

** *Berosi Chaldaica*, Fragmente bei Josephus, Syncellus und Eusebios; Scaligers Sammlung hiervon im Anhang zu *De emendatione temporum*, vollständig bei *Fabricius Bibl. gr.*, T. XIV, p. 175–211 (p. 185–190). Berosos lebte zu Alexanders Zeit, soll ein Priester des Bel gewesen sein und aus den Tempelarchiven zu Babylon geschöpft haben.

zu bilden. Hierauf schnitt er sich selbst den Kopf ab, und aus den Tropfen seines göttlichen Bluts entstand das Menschengeschlecht. Nach Schöpfung des Menschen verscheuchte Bel die Finsternis, schied Himmel und Erde und formte die Welt zu ihrer natürlicheren Gestalt. Da einzelne Gegenden der Erde ihm noch nicht bevölkert genug schienen, so zwang er einen anderen Gott, sich selbst Gewalt anzutun, und aus dem Blute dieses wurden mehr Menschen und andere Tiergattungen erzeugt. Die Menschen lebten anfangs wild und ohne Kultur, bis ein Ungeheuer« (welches Berosos Oannes nennt) »sie zu einem Staate vereinigte, sie Künste und Wissenschaften lehrte, und zur Humanität überhaupt erzog. Das Ungeheuer stieg zu diesem Zweck bei Aufgang der Sonne aus dem Meer, und beim Untergange verbarg es sich wieder unter die Fluten.«

Das Mythologische kann auch Prätention machen, eine Art und Weise des Philosophierens zu sein. Es hat Philosophen gegeben, die sich der mythischen Form bedienten, um die Philosopheme der Phantasie näherzubringen. Der Inhalt des Mythus ist der Gedanke. Bei den alten Mythen ist aber der Mythus nicht bloße Hülle; man hat den Gedanken nicht bloß gehabt und ihn nur versteckt. In unserer reflektierenden Weise kann dies geschehen. Die ursprüngliche Poesie geht aber nicht aus von der Trennung der Prosa und Poesie. Haben Philosophen Mythen gebraucht, so ist es meist der Fall, daß sie den Gedanken gehabt und dazu nun das Bild gesucht haben. So hat Platon viel schöne Mythen, auch andere haben mythisch gesprochen. So auch Jacobi, der in der Form der christlichen Religion Philosophie treibt und auf diese Weise die spekulativsten Dinge sagt. Diese Form ist aber nicht die passende für die Philosophie; der Gedanke, der sich selbst zum Gegenstande hat, muß auch in der Form des Gedankens sich Gegenstand sein, er muß sich zu seiner Form auch erhoben haben. Platon wird oft wegen seiner Mythen geschätzt; er soll höheres Genie, als sonst Philosophen vermögen, bewiesen haben. Man meint, die Mythen

des Platon seien vortrefflicher als die abstrakte Weise des Ausdrucks; und es ist allerdings eine schöne Darstellung im Platon. Genauer betrachtet ist es zum Teil das Unvermögen, auf die reine Weise des Gedankens sich auszudrücken, zum Teil spricht Platon auch nur in der Einleitung so; wo er aber auf die Hauptsache kommt, drückt er sich anders aus; im *Parmenides* z. B. sind einfache Gedankenbestimmungen ohne Bildliches. Nach außen mögen jene Mythen freilich dienen; von der spekulativen Höhe geht man herunter, um leichter Vorstellbares zu geben. Der Wert Platons liegt aber nicht in den Mythen. Ist das Denken einmal so erstarkt, um in sich selbst, in seinem Elemente sich sein Dasein zu geben, so ist die Mythe ein überflüssiger Schmuck, wodurch die Philosophie nicht gefördert wird. Oft hält man sich nur an diese Mythen. So ist Aristoteles mißverstanden worden, weil er hier und da Vergleichungen einstreut. Die Vergleichung kann nicht dem Gedanken ganz angemessen sein, enthält immer noch mehr. Die Ungeschicklichkeit, den Gedanken als Gedanken vorzustellen, greift zu den Hilfsmitteln, in sinnlicher Form sich auszudrücken. Versteckt soll der Gedanke durch den Mythus auch nicht werden; die Absicht des Mythischen ist vielmehr, den Gedanken auszudrücken, zu enthüllen. Dieser Ausdruck, das Symbol ist freilich mangelhaft; wer den Gedanken in Symbole versteckt, hat den Gedanken nicht. Der Gedanke ist das sich Offenbarende; das Mythische ist so nicht adäquates Medium für den Gedanken. Aristoteles sagt[40]: »Von denen, welche mythisch philosophieren, ist es nicht der Mühe wert, ernstlich zu handeln«; es ist dies nicht die Form, in welcher der Gedanke sich vortragen läßt, – nur eine untergeordnete Weise.

Es schließt sich hieran eine verwandte Weise an, allgemeinen Inhalt darzustellen: in Zahlen, Linien, geometrischen Figuren. Sie sind bildlich, aber nicht konkret bildlich wie die Mythen. So kann man sagen, die Ewigkeit sei ein Kreis, –

40 M: *Metaphysik* III, 4

die Schlange, die sich in den Schwanz beißt; es ist ein Bild. Der Geist bedarf aber solches Symbols nicht; er hat die Sprache. Es sind Völker, die sich an diese Darstellungsweise gehalten; aber mit solchen Formen geht es nicht weit. Die abstraktesten Bestimmungen kann man in diesem Elemente ausdrücken, aber weiter gibt es Verwirrung. Wie eben die Freimaurer Symbole haben, die für tiefe Weisheit gelten – tief, wie man einen Brunnen tief nennt, dessen Boden man nicht sehen kann –, so kommt leicht den Menschen das tief vor, was verborgen ist; dahinter stecke Tiefes. Wenn es versteckt ist, so ist auch der Fall möglich, daß nichts dahinter ist – so bei den Freimaurern das ganz Verborgene (d. h. vielen auch innerhalb und außerhalb) –, daß nichts dahinter ist, sie weder besondere Weisheit noch Wissenschaft haben. Der Gedanke ist vielmehr eben dies, sich zu manifestieren, – dies seine Natur, dies er selbst: klar zu sein. Manifestieren ist nicht gleichsam ein Zustand, der sein und auch nicht sein kann, so daß der Gedanke noch Gedanke bliebe, wenn er nicht manifestiert wäre; sondern Manifestieren ist selbst sein Sein.

Zahlen, wie bei den Pythagoreern bemerkt werden wird, sind unpassende Medien, den Gedanken zu fassen: so die μονάς, δυάς, τριάς beim Pythagoras. Μονάς ist Einheit, δυάς Unterschied, τριάς soll die Einheit der Einheit und Zweiheit sein; 3 = 1 + 2, aber das ist schon schlechte Verbindung. Die beiden Ersten kommen durch Addition zusammen; das ist die schlechteste Form der Einheit. Die Drei erscheint auf tiefere Weise in der Religion als Dreieinigkeit, in der Philosophie als Begriff. Zählen ist aber schlechte Manier.

Man spricht auch von der Philosophie der Chinesen, des Fohi; bei ihnen findet man es auch, daß sie durch Zahlen die Gedanken darstellen. Doch haben die Chinesen ihre Symbole auch erklärt, – also [ist] die Bestimmung heraus. Die allgemeinen einfachen Abstraktionen haben allen Völkern, die zu einiger Bildung gekommen, vorgeschwebt.

Es ist noch *zweitens* zu bemerken, daß in der Religion als

solcher und weiter auch in der Poesie Gedanken enthalten sind. Die Religion, nicht bloß in Weise der Kunst dargestellt, enthält wirkliche Gedanken, Philosopheme. In der Poesie (es ist dies die Kunst, die die Sprache zum Elemente hat) wird auch dazu übergegangen, den Gedanken auszusprechen, wie wir in Dichtern auch tiefe, allgemeine Gedanken finden. Allgemeine Gedanken über das Wesentliche finden sich überall. In der indischen Religion besonders werden ausdrücklich allgemeine Gedanken ausgesprochen. Man sagt daher, solche Völker haben auch eigentliche Philosophie gehabt. Wir treffen in indischen Büchern allerdings interessante, allgemeine Gedanken; diese Gedanken schränken sich auf das Abstrakteste ein: auf die Vorstellung von Entstehen und Untergehen, von einem Kreislauf darin. So ist das Bild des Phönix bekannt; es ist aus dem Morgenlande überhaupt gekommen. So finden wir bei den Alten Gedanken über Leben und Sterben, Übergang des Seins ins Vergehen: aus Leben komme Tod, aus Tod Leben; im Sein, Positiven sei selbst schon das Negative enthalten. Das Negative soll ebenso selbst schon in sich das Positive enthalten; alle Veränderung, Prozeß der Lebendigkeit bestehe darin. Solche Gedanken kommen aber nur gelegentlich vor, für eigentliche Philosopheme ist dies nicht zu nehmen. Sondern Philosophie ist nur dann vorhanden, wenn der Gedanke als solcher zur Grundlage, zum Absoluten, zur Wurzel alles übrigen gemacht wird; das ist in solchen Darstellungen nicht der Fall.

Die Philosophie hat nicht Gedanken über etwas, einen Gegenstand, der schon vorher als Substrat zugrunde liegt. Der Inhalt ist selbst schon Gedanke, der allgemeine Gedanke, der schlechthin das Erste sein soll; das Absolute in der Philosophie muß als Gedanke sein. In der griechischen Religion finden wir ewige Notwendigkeit; das ist absolutes, schlechthin allgemeines Verhältnis, Gedankenbestimmung. Dieser Gedanke hat aber neben ihm noch Subjekte, er drückt nur ein Verhältnis aus; die Notwendigkeit gilt nicht als das

wahrhafte, allumfassende Sein selbst. Also auch diese Weise haben wir nicht zu betrachten. Wir könnten so von einer Philosophie des Euripides, Schillers, Goethes sprechen. Aber alle solche Gedanken – allgemeine Vorstellungsweisen über das Wahrhafte, die Bestimmung des Menschen, das Moralische usf. – sind teils nur beiläufig aufgestellt, teils hat dies nicht die eigentümliche Form des Gedankens gewonnen und so, daß dies, was so ausgesprochen ist, das Letzte sei, die absolute Grundlage ausmache. Bei den Indern läuft alles durcheinander, was sich auf den Gedanken bezieht.

Drittens geht uns auch die Philosophie nichts an, die wir innerhalb einer Religion finden. Auch bei den Kirchenvätern und Scholastikern, nicht nur in der indischen Religion, finden wir tiefe spekulative Gedanken über die Natur Gottes selbst. In der Geschichte der Dogmatik ist es von wesentlichem Interesse, solche Gedanken kennenzulernen, aber in die Geschichte der Philosophie gehören sie nicht. Von den Scholastikern muß indessen mehr Notiz genommen werden als von den Kirchenvätern. Diese waren zwar große Philosophen, denen die Ausbildung des Christentums viel zu verdanken hat. Ihre spekulativen Gedanken gehören aber einesteils anderen Philosophien an, die insofern für sich zu betrachten sind, so platonische Gedanken; andernteils kommen die spekulativen Gedanken vom spekulativen Inhalt der Religion selbst her, der als Lehre der Kirche für sich zugrunde liegt und zunächst dem Glauben angehört. Diese Gedanken beruhen also auf einer Voraussetzung. Sie sind nicht sowohl eigentliche Philosophie, d. i. Gedanke, der auf sich selbst steht, sondern sind zum Behufe dieser als fest schon vorausgesetzten Vorstellung tätig – sei es zur Widerlegung anderer Vorstellungen und Philosopheme, oder auch, um gegen sie die eigene religiöse Lehre philosophisch zu verteidigen –, so daß der Gedanke sich nicht als das Letzte, die absolute Spitze des Inhalts, als der innerlich sich bestimmende Gedanke erkennt und darstellt. Der Inhalt gilt schon für sich als wahr, ruht nicht auf dem Gedanken. Der

Verstand faßt nicht die Wahrheiten der Religion; wenn er sich Vernunft nennt (als Aufklärung) und sich als Herrn und Meister erkannte, so irrte er. Der Inhalt der christlichen Religion kann nur auf spekulative Weise gefaßt werden. Wenn die Kirchenväter also innerhalb der Lehre der Kirche gedacht haben, so sind die Gedanken sehr spekulativ; aber der Inhalt ist nicht durch das Denken als solches gerechtfertigt. Die letzte Rechtfertigung dieses Inhalts war die Lehre der Kirche. Hier-findet sich die Philosophie innerhalb eines festen Lehrbegriffs; es ist nicht das Denken, was frei von sich ausgeht. So auch bei den Scholastikern konstruiert sich der Gedanke nicht aus sich, er bezieht sich auf Voraussetzungen. Bei den Scholastikern beruhte das Denken schon mehr auf sich, aber nicht im Gegensatz zur Lehre der Kirche. Beides sollte konkordieren und konkordierte auch; aber der Gedanke sollte aus sich beweisen, was die Kirche schon bewahrheitet hatte.

Wir scheiden so ab, was verwandt mit der Philosophie ist. Dann haben wir zugleich auf die Momente in diesem Verwandten aufmerksam gemacht, welche zum Begriff der Philosophie gehören, aber zum Teil getrennt. Und so können wir daraus den Begriff der Philosophie erkennen.

c. Abscheidung der Philosophie von der Populärphilosophie

Von den zwei mit der Philosophie verwandten Sphären hatte die eine (die besonderen Wissenschaften), um zur Philosophie gezählt zu werden, für uns den Mangel gehabt, daß sie, als Selbstsehen, Selbstdenken im endlichen Stoffe versenkt, als Regsamkeit, das Endliche zu erkennen, nicht den Inhalt, nur das formelle, subjektive Moment, – die zweite Sphäre, die Religion, daß sie nur den Inhalt, das objektive Moment mit der Philosophie gemein hatte, das Selbstdenken nicht wesentliches Moment, sondern der Gegenstand in bildlicher Form oder geschichtlich ist. Die Philo-

sophie fordert die Einheit, Durchdringung beider Momente; sie vereinigt diese beiden Seiten in eins: den Sonntag des Lebens, wo der Mensch demütig auf sich selbst verzichtet, und den Werktag, wo der Mensch auf seinen Beinen steht, Herr ist und nach seinen Interessen handelt. Ein Drittes scheint beide Momente zu vereinen; das ist die *Popularphilosophie*. Sie hat es mit allgemeinen Gegenständen zu tun, philosophiert über Gott und Welt; und dann ist das Denken auch tätig, solche Gegenstände zu erkennen. Doch auch diese Philosophie müssen wir noch auf die Seite stellen. Die Schriften des Cicero können hierher gerechnet werden. Es ist ein Philosophieren, das seine Stelle hat, es wird Vortreffliches gesagt. Er hat vielfache Erfahrungen des Lebens gemacht und seines Gemütes, daraus sich das Wahrhafte genommen, nachdem er gesehen, wie es zugeht in der Welt. Mit gebildetem Geiste drückt er sich über die größten Angelegenheiten des Menschen aus; er wird so sehr beliebt sein. Schwärmer, Mystiker werden nach einer anderen Seite hierher gerechnet werden können. Ihre tiefe Andacht sprechen sie aus, haben hier in den höheren Regionen Erfahrungen gemacht; den höchsten Inhalt werden sie ausdrücken können, die Darstellung wird anziehend sein. So die Schriften eines Pascal; in seinen *Pensées* finden sich die tiefsten Blicke.

Dieser Philosophie klebt aber noch ein Mangel in Ansehung der Philosophie an. Das Letzte, woran appelliert wird (wie auch in neueren Zeiten), ist, daß den Menschen dies von Natur eingepflanzt sei. Damit ist Cicero sehr freigebig. Jetzt wird vom Moralinstinkt geredet, man nennt es aber Gefühl. So soll jetzt die Religion nicht auf Objektivem beruhen, sondern auf religiösem Gefühl; das unmittelbare Bewußtsein des Menschen von Gott sei der letzte Grund. Cicero gebraucht häufig den *consensus gentium*; diese Berufung wird in der neueren Manier mehr oder weniger weggelassen, da das Subjekt auf sich beruhen soll. Die Empfindung wird zuerst in Anspruch genommen, dann kommen Gründe, Rä-

sonnement darüber; diese können aber selbst nur an Unmittelbares appellieren. Selbstdenken wird hier freilich gefordert, auch der Inhalt ist aus dem Selbst geschöpft; aber wir müssen diese Weise gleichfalls aus der Philosophie ausschließen. Denn die Quelle, woraus der Inhalt geschöpft wird, ist von gleicher Art wie bei jenen ersten Sphären. Bei der ersten ist die Quelle die Natur; bei der zweiten der Geist, die Quelle ist aber Autorität, der Inhalt gegeben, die Andacht hebt nur momentan diese Äußerlichkeit auf. Die Quelle ist Herz, Triebe, Anlagen, unser natürliches Sein, mein Gefühl für Recht, von Gott. Der Inhalt ist in Gestalt, welche nur eine natürliche ist. Im Gefühl habe ich alles, aber auch in der Mythologie ist aller Inhalt; in beiden ist er aber nicht in wahrhafter Weise. Die Gesetze, die Lehren der Religion sind das, wo dieser Inhalt auf eine bestimmtere Weise zum Bewußtsein kommt; im Gefühle ist die Willkür des Subjektiven noch dem Inhalt beigemischt.

3. Anfang der Philosophie und ihrer Geschichte

In der Philosophie ist der Gedanke, das Allgemeine als Inhalt, der alles Sein ist. Dieser allgemeine Inhalt muß bestimmt werden; es wird sich zeigen, wie die Bestimmungen an diesem Inhalt nach und nach in der Geschichte der Philosophie hervortreten. Zuerst werden diese Bestimmungen unmittelbare sein, weiter muß das Allgemeine als das sich selbst unendlich Bestimmende aufgefaßt werden. Indem wir den Begriff der Philosophie so bestimmt haben, so fragt sich, wo fängt die Philosophie und ihre Geschichte an.

a. Die Freiheit des Denkens als Bedingung des Anfangs

Die allgemeine Antwort ist nach dem Gesagten: da fängt die Philosophie an, wo das Allgemeine als das allumfassende Seiende aufgefaßt wird oder wo das Seiende in einer allgemeinen Weise gefaßt wird, wo das Denken des Denkens

hervortritt. Wo ist nun dies geschehen? Wo hat dies begonnen? Das ist das Historische der Frage. Das Denken muß für sich sein, in seiner Freiheit zur Existenz kommen, sich vom Natürlichen losreißen und aus dem Versenktsein in die Anschauung heraustreten. Das Denken muß als freies in sich gehen; es ist damit Bewußtsein der Freiheit gesetzt. Der eigentliche Anfang der Philosophie ist da zu machen, wo das Absolute nicht als Vorstellung mehr ist, sondern der freie Gedanke nicht bloß das Absolute denkt, [sondern] die Idee desselben erfaßt: d. h. das Sein (was auch der Gedanke selbst sein kann), welches er als das Wesen der Dinge erkennt, als die absolute Totalität und das immanente Wesen von Allem, – hiermit, wenn es auch sonst als ein äußeres Sein wäre, es doch als Gedanken erfaßt. So ist das einfache, unsinnliche Wesen, welches die Juden als Gott gedacht haben (alle Religion ist Denken), nicht ein Gegenstand der Philosophie, sondern z. B. die Sätze: das Wesen oder Prinzip der Dinge ist das Wasser, oder das Feuer, oder der Gedanke.

Diese allgemeine Bestimmung, das Denken, das sich selbst setzt, ist abstrakte Bestimmtheit. Sie ist der Anfang der Philosophie; dieser ist zugleich ein Geschichtliches, die konkrete Gestalt eines Volkes, deren Prinzip dies ausmacht, was wir gesagt haben. Ein Volk, das dieses Bewußtsein der Freiheit hat, gründet sein Dasein auf dieses Prinzip. Die Gesetzgebung, der ganze Zustand des Volkes hat seinen Grund allein im Begriffe, den der Geist sich von sich macht, in den Kategorien, die er hat. Sagen wir, zum Hervortreten der Philosophie gehört Bewußtsein der Freiheit, so muß dem Volke, wo Philosophie beginnt, dies Prinzip zugrunde liegen; nach der praktischen Seite hängt damit zusammen, daß wirkliche Freiheit, politische Freiheit aufblühe. Diese beginnt nur da, wo das Individuum für sich als Individuum sich weiß, als Allgemeines, als Wesentliches, welches als Individuum einen unendlichen Wert hat, oder wo das Subjekt das Bewußtsein der Persönlichkeit erlangt hat, also schlechthin für sich gelten will. Darin ist das freie Denken

des Gegenstandes enthalten – des absoluten, des allgemeinen, wesentlichen Gegenstandes. Denken heißt, etwas in die Form der Allgemeinheit bringen; sich denken heißt, sich in sich als Allgemeines wissen, sich die Bestimmung des Allgemeinen geben, sich auf sich beziehen. Darin ist das Element der praktischen Freiheit enthalten. Das philosophische Denken hat sogleich diesen Zusammenhang, daß der Gedanke als Denken einen allgemeinen Gegenstand vor sich hat, daß er das Allgemeine zu seinem Gegenstande macht oder das Gegenständliche sich als das Allgemeine bestimmt. Die Einzelheit der natürlichen Dinge, die im sinnlichen Bewußtsein sind, bestimmt er als ein Allgemeines, als einen Gedanken, als einen objektiven Gedanken, – das Objektive, aber als Gedanken. Zweitens gehört dazu, daß ich dies Allgemeine jetzt erkenne, bestimme, weiß. Ein wissendes, erkennendes Verhältnis zu dem Allgemeinen tritt nur ein, insofern ich mich für mich halte, erhalte. Insofern das Gegenständliche mir gegenüber als Gegenständliches bleibt und ich es zugleich denke, so ist es das Meinige; und obgleich es mein Denken ist, so gilt es mir doch als das absolut Allgemeine; ich habe mich darin, bin in diesem Objektiven, Unendlichen erhalten, habe Bewußtsein darüber und bleibe auf dem Standpunkt der Gegenständlichkeit stehen.

Dies ist der allgemeine Zusammenhang der politischen Freiheit mit dem Hervortreten der Freiheit des Gedankens. In der Geschichte tritt daher die Philosophie nur da auf, wo und insofern freie Verfassungen sich bilden. Der Geist muß sich trennen von seinem natürlichen Wollen, Versenktsein in den Stoff. Die Gestalt, mit der der Weltgeist anfängt, die der Stufe jener Trennung vorausgeht, ist die Stufe der Einheit des Geistes mit der Natur, welche, als unmittelbar, nicht das Wahrhafte ist. Das ist das orientalische Wesen überhaupt. Die Philosophie beginnt in der griechischen Welt.

Über die erste Gestalt sind einige Erläuterungen zu geben. Der Geist ist Bewußtsein, Wollendes, Begehrendes. Steht das Selbstbewußtsein auf dieser ersten Stufe, so ist der Kreis seines Vorstellens, Wollens ein endlicher. Da hier also die Intelligenz endlich ist, so ist jene Einheit des Geistes und der Natur nicht der vollkommene Zustand. Die Zwecke sind noch nicht ein Allgemeines für sich. Will ich das Recht, das Sittliche, so will ich ein Allgemeines; der Charakter des Allgemeinen muß zugrunde liegen. Hat ein Volk Gesetze des Rechts, so ist das Allgemeine Gegenstand; dies setzt Erstarken des Geistes voraus. Will der Wille Allgemeines, so fängt er an, frei zu sein. Das allgemeine Wollen enthält Beziehungen des Denkens auf das Denken (das Allgemeine); so ist das Denken bei sich selbst. Das Volk will die Freiheit, es ordnet seine Begierden dem Gesetze unter; vorher ist das Gewollte nur ein Besonderes. Die Endlichkeit des Willens ist Charakter der Orientalen; der Wille will sich also als endlicher, hat sich noch nicht als allgemeiner gefaßt. So gibt es nur [den] Stand des Herrn und Knechts, es ist [die] Sphäre des Despotismus. Die Furcht ist die regierende Kategorie überhaupt. Der Wille ist nicht frei von diesem Endlichen, denn das Denken ist noch nicht frei für sich; er kann also an diesem Endlichen gefaßt werden, das Endliche kann negativ gesetzt werden. Dieses Gefühl der Negation – daß etwas nicht aushalten könne – ist die Furcht; die Freiheit ist, nicht im Endlichen zu sein, sondern im Fürsichsein; dieses kann nicht angegriffen werden. Der Mensch steht in der Furcht, oder er beherrscht die Menschen durch die Furcht; beide stehen auf einer Stufe. Der Unterschied ist nur die größere Energie des Willens, die dahin gehen kann, alles Endliche für einen besonderen Zweck aufzuopfern.

Die Religion hat notwendig denselben Charakter; das Hauptmoment ist die Furcht des Herrn, über die nicht hinausgegangen. »Die Furcht des Herrn ist der Anfang der

Weisheit«.[41] Das ist richtig; der Mensch muß damit angefangen haben, – die endlichen Zwecke in der Bestimmung des Negativen gewußt haben. Der Mensch muß aber die Furcht überwunden haben durch Aufgebung der endlichen Zwecke. Insofern die Religion Befriedigung gewährt, ist diese selbst im Endlichen befangen. Die Hauptweise der Versöhnung sind Naturgestaltungen, die personifiziert und verehrt werden. Über den Naturinhalt erhebt sich das Bewußtsein zu einem Unendlichen; die Hauptbestimmung ist dann die Furcht vor der Macht, gegen die sich das Individuum nur als Akzidentelles weiß. Diese Abhängigkeit kann zwei Gestalten annehmen, ja muß von einem Extrem zum anderen übergehen. Dieses Endliche, welches für das Bewußtsein ist, kann die Gestalt haben des Endlichen als Endlichen oder zum Unendlichen werden, welches aber nur ein Abstraktum ist. Von der Passivität des Willens, Sklaverei wird so (im Praktischen) zur Energie des Willens übergegangen, die aber nur Willkür ist. Ebenso finden wir in der Religion das Versinken in die tiefste Sinnlichkeit selbst als Gottesdienst und dann die Flucht zur leersten Abstraktion als dem Unendlichen. Die Erhabenheit, allem zu entsagen, kommt bei den Orientalen vor, vorzüglich bei den Indern; sie peinigen sich, gehen in die innerste Abstraktion über. So sehen Inder zehn Jahre lang die Spitze ihrer Nase an, werden von den Umstehenden genährt, sind ohne weiteren geistigen Inhalt; sie sind nur die wissende Abstraktion, deren Inhalt somit ein ganz endlicher ist. Dies ist also nicht der Boden der Freiheit. Der Despot vollführt seine Einfälle, auch wohl das Gute, aber nicht als Gesetz, sondern als seine Willkür.

Der Geist geht wohl im Orient auf, aber das Verhältnis ist noch ein solches, daß das Subjekt nicht als Person ist, sondern im objektiven Substantiellen (welches teils übersinnlich, teils auch wohl mehr materiell vorgestellt wird) als negativ

41 Psalm 111, 10

und untergehend erscheint. Das Höchste, zu dem die Individualität kommen kann, die ewige Seligkeit, wird vorgestellt als ein Versenktsein in die Substanz, ein Vergehen des Bewußtseins und so des Unterschiedes zwischen Substanz und Individualität, mithin Vernichtung. Es findet mithin ein geistloses Verhältnis statt, insofern das Höchste des Verhältnisses die Bewußtlosigkeit ist. Gegen diese Substanz nun existiert der Mensch, findet sich als Individuum, – die Substanz ist aber das Allgemeine, das Individuum das Einzelne; insofern daher der Mensch jene Seligkeit nicht erlangt hat, von der Substanz verschieden ist, ist er aus der Einheit heraus, hat keinen Wert, ist nur als das Akzidentelle, Rechtlose, nur Endliche. Er findet sich als durch die Natur bestimmt, z. B. in den Kasten; der Wille ist hier nicht substantieller Wille, er ist Willkür, der äußeren und inneren Zufälligkeit hingegeben, – das Affirmative ist nur die Substanz.

Es ist damit Edelmut, Größe, Erhabenheit des Charakters zwar nicht ausgeschlossen, aber nur als Naturbestimmtheit oder Willkür vorhanden, nicht als die objektiven Bestimmungen der Sittlichkeit, Gesetzlichkeit, die von allen zu respektieren sind, für alle gelten und worin eben damit alle anerkannt sind. Das orientalische Subjekt hat so den Vorzug der Unabhängigkeit. Nichts ist fest. So unbestimmt die Substanz der Orientalen ist, so unbestimmt, frei, unabhängig kann auch der Charakter sein. Was für uns Rechtlichkeit, Sittlichkeit, ist dort im Staate auch – auf substantielle, natürliche, patriarchalische Weise, nicht in subjektiver Freiheit. Es existiert nicht das Gewissen, nicht die Moral; es ist nur Naturordnung, die mit dem Schlechtesten auch den höchsten Adel bestehen läßt.

Die Folge davon ist, daß hier kein philosophisches Erkennen stattfinden kann. Dazu gehört das Wissen von der Substanz, dem Allgemeinen, das gegenständlich ist, das, sofern ich es denke und entwickle, gegenständlich für sich bleibt; so daß in dem Substantiellen ich zugleich meine Bestimmung habe, darin affirmativ erhalten bin; so daß es nicht nur meine

subjektiven Bestimmungen, Gedanken (mithin Meinungen) sind, sondern daß ebenso, als es meine Gedanken sind, es Gedanken des Objektiven, substantielle Gedanken sind.
Das Orientalische ist so aus der Geschichte der Philosophie auszuschließen; im ganzen aber will ich doch davon einige Notizen geben, besonders über das Indische und Chinesische. Ich habe dies sonst übergangen; denn man ist erst seit einiger Zeit in den Stand gesetzt, darüber zu urteilen. Man hat früher großes Aufsehen von der indischen Weisheit gemacht, ohne zu wissen, was daran ist; erst jetzt weiß man dies, und es fällt natürlich dem allgemeinen Charakter gemäß aus.

c. Beginn der Philosophie in Griechenland

Die eigentliche Philosophie beginnt im Okzident. Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewußtseins auf, das natürliche Bewußtsein in sich unter und damit der Geist in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erst zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da ans sich seine Welt erschafft. Die Seligkeit des Okzidents ist daher so bestimmt, daß darin das Subjekt als solches ausdaure und im Substantiellen beharre. Der einzelne Geist erfaßt sein Sein als Allgemeines; die Allgemeinheit ist diese Beziehung auf sich. Dies Beisichsein, diese Persönlichkeit und Unendlichkeit des Ich macht das Sein des Geistes aus; so *ist* er, und er kann nun nicht anders sein. Es ist das Sein eines Volkes, daß es sich als frei weiß und nur als Allgemeines ist, – dies das Prinzip seines ganzen sittlichen und übrigen Lebens. Das haben wir an einem einzelnen Beispiele leicht. Wir wissen unser wesentliches Sein nur so, daß die persönliche Freiheit Grundbedingung ist. Wäre die bloße Willkür des Fürsten Gesetz und er wollte Sklaverei einführen, so hätten wir das Bewußtsein, daß dies nicht ginge. Jeder weiß, er kann kein Sklave sein. Schläfrig sein, leben, Beamte sein – das ist nicht unser wesentliches Sein,

wohl aber: kein Sklave zu sein. Das hat die Bedeutung eines Naturseins erhalten. So sind wir im Okzident auf dem Boden der eigentlichen Philosophie.

Indem ich im Triebe abhängig von einem Anderen bin, mein Sein in eine Besonderheit lege, so bin ich, wie ich existiere, mir ungleich; denn ich bin Ich, das ganz Allgemeine, aber in einer Leidenschaft befangen. Dies ist Willkür, formelle Freiheit, die den Trieb zum Inhalt hat. Den Zweck des wahrhaften Willens, das Gute, Rechte, wo ich frei, Allgemeines bin und die anderen auch frei, auch Ich, mir gleich sind, also Verhältnis von Freien zu Freien, und damit wesentliche Gesetze, Bestimmungen des allgemeinen Willens, rechtliche Verfassung gesetzt ist, – diese Freiheit finden wir erst im griechischen Volke. Daher fängt hier die Philosophie an.

In Griechenland sehen wir die reale Freiheit aufblühen, aber zugleich noch in einer bestimmten Form, mit einer Einschränkung behaftet, da es noch Sklaven gab und die Staaten durch die Sklaverei bedingt waren. Die Freiheit im Orient, Griechenland und der germanischen Welt können wir in folgenden Abstraktionen zunächst oberflächlich bestimmen: Im Orient ist nur ein Einziger frei (der Despot), in Griechenland sind Einige frei, im germanischen Leben gilt der Satz, es sind Alle frei, d. h. der Mensch als Mensch ist frei. Da aber der Einzige im Orient nicht frei sein kann, weil dazu gehört, daß ihm die anderen auch frei wären, so findet dort nur Begierde, Willkür, formelle Freiheit, abstrakte Gleichheit des Selbstbewußtseins, Ich = Ich statt. Indem in Griechenland der partikuläre Satz vorhanden ist, so sind die Athener, die Spartaner frei, aber nicht die Messenier und Heloten. Es ist zu sehen, worin der Grund dieses »Einige« liegt. Dieses enthält besondere Modifikationen der griechischen Anschauung, welche wir zu betrachten haben in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie. Indem wir diese Unterschiede betrachten, so heißt dies nichts anderes, als daß wir zur Einteilung der Geschichte der Philosophie übergehen.

C. Einteilung, Quellen, Abhandlungsweise der Geschichte der Philosophie

1. Einteilung

Indem wir wissenschaftlich zu Werke gehen, muß diese Einteilung selbst sich als notwendig darstellen. Im allgemeinen haben wir eigentlich nur zwei Epochen der Geschichte der Philosophie zu unterscheiden, die griechische und germanische Philosophie, wie antike und moderne Kunst. Die germanische Philosophie ist die Philosophie innerhalb des Christentums, insofern es den germanischen Nationen angehört. Die christlich-europäischen Völker haben, insofern sie der Welt der Wissenschaft angehören, in ihrer Gesamtheit germanische Bildung; denn Italien, Spanien, Frankreich, England usw. haben durch die germanischen Nationen eine neue Gestalt erhalten. Das Griechentum reicht auch in die römische Welt hinein, und wir haben von der Philosophie auf dem Boden der römischen Welt zu sprechen; aber die Römer haben keine eigentümliche Philosophie hervorgebracht, sowenig als sie eigentümliche Dichter haben. Sie haben nur empfangen, nachgeahmt, oft geistreich. Selbst ihre Religion kommt von der griechischen her; die Eigentümlichkeit der römischen Religion macht keine Annäherung an die Philosophie und Kunst, sondern ist unphilosophischer und unkünstlerischer. Wenn nun der Ausgangspunkt der Geschichte der Philosophie so ausgedrückt werden kann, daß Gott als die unmittelbare, noch nicht entwickelte Allgemeinheit gefaßt wird und ihr Ziel (das Ziel unserer Zeit) ist, daß das Absolute als Geist zu fassen ist durch die dritthalbtausendjährige Arbeit des insofern trägen Weltgeistes, so macht es sich für uns leicht, von einer Bestimmung zur anderen fortzugehen, durch Aufzeigung des Mangels; im Verlauf der Geschichte ist dies aber schwierig.

Die näheren Bestimmungen jener beiden Hauptgegensätze sind anzugeben. Die griechische Welt hat den Gedanken bis

zur Idee entwickelt, die christlich-germanische Welt hat dagegen den Gedanken als Geist gefaßt; Idee und Geist sind die Unterschiede. Das Nähere dieses Fortgangs ist folgendes. Indem das noch unbestimmte und unmittelbare Allgemeine (Gott), das Sein, der objektive Gedanke, welcher als eifrig nichts neben sich bestehen läßt, die substantielle Grundlage aller Philosophie ist, die sich nicht verändert, sondern nur tiefer in sich geht und durch diese Entwicklung der Bestimmungen sich manifestiert, zum Bewußtsein bringt, so können wir den besonderen Charakter der Entwicklung in der *ersten* Periode der Philosophie so bezeichnen, daß dies Entwickeln unbefangenes Hervorgehen der Bestimmungen, Figurationen, abstrakten Qualitäten aus dem einfachen Grunde ist, der an sich schon alles enthält.

Die *zweite* Stufe auf dieser allgemeinen Grundlage ist das Zusammenfassen dieser so herausgesetzten Bestimmungen in ideelle, konkrete Einheit, in Weise der Subjektivität. Jene ersten Bestimmungen waren nämlich Abstraktionen, jetzt wird das Absolute, als das sich selbst bestimmende Allgemeine, als der tätige Gedanke, nicht als das Allgemeine in dieser Bestimmtheit gefaßt. So ist es als Totalität der Bestimmtheiten, als konkrete Einzelheit bestimmt. Es fängt mit dem νοῦς des Anaxagoras, noch mehr bei Sokrates, eine subjektive Totalität an, in der das Denken sich erfaßt, wo die denkende Tätigkeit die Grundlage ist.

Das *Dritte* ist dann, daß diese zunächst abstrakte Totalität, indem sie durch den tätigen, bestimmenden, unterscheidenden Gedanken realisiert wird, selbst sich in ihre unterschiedenen Bestimmungen setzt, die als ideelle ihr angehören. Da diese Bestimmungen ungetrennt in der Einheit enthalten sind, also jede in ihr auch die andere ist, so werden diese entgegengesetzten Momente selbst zu Totalitäten erhoben. Die ganz allgemeinen Formen des Gegensatzes sind das Allgemeine und das Einzelne oder, in anderer Form, das Denken als solches und die äußerliche Realität, die Empfindung, das Wahrnehmen. Der Begriff ist die Identität des

Allgemeinen und Besonderen. Diese beiden werden dann selbst als konkret in sich gesetzt, so daß das Allgemeine in ihm selbst Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit ist, und ebenso die Besonderheit. Die Einheit ist so in beiden Formen gesetzt. Das ganz konkrete Allgemeine ist nun der Geist, das ganz konkrete Einzelne die Natur. Die abstrakten Momente können nur durch ihre Einheit selbst erfüllt werden. Hier ist also dies eingetreten, daß die Unterschiede jeder selbst zu einem Systeme der Totalität erhoben sind, die als stoische und epikureische Philosophie sich gegenübertreten. Im Stoizismus entwickelt sich das reine Denken zur Totalität. Wird die andere Seite zum Geist, das natürliche Sein, die Empfindung zur Totalität gemacht, so haben wir Epikureismus. Jede Bestimmung ist zur Totalität des Denkens, zu einem System der Philosophie ausgebildet. Nach der Weise der Unbefangenheit dieser Sphäre erscheinen diese Prinzipien für sich selbständig als zwei Philosophien, die in Widerstreit miteinander kommen. An sich sind beide identisch, sie nehmen sich selbst aber als das Entgegengesetzte; und die Idee ist auch, wie sie gewußt ist, in einer einseitigen Bestimmtheit.

Das Höhere ist dann die Vereinigung dieser Unterschiede. Dies kann in der Vernichtung geschehen, im Skeptizismus; das Höhere ist aber das Affirmative, die Idee im Verhältnis zum Begriff. Der Begriff ist das Allgemeine, das sich in sich bestimmt, aber auch darin in seiner Einheit bleibt, in der Idealität und Durchsichtigkeit seiner Bestimmungen, die nicht selbständig werden. Das Weitere ist die Realität des Begriffs, daß die Unterschiede selbst zu Totalitäten gebracht werden. Die *vierte* Stufe ist die Vereinigung der Idee, daß alle diese Unterschiede als Totalitäten, doch zugleich in *eine* konkrete Einheit des Begriffs verwischt sind. Dieses Zusammenfassen geschieht zuerst selbst nur auf eine allgemeine Weise in diesem unbefangenen Elemente der Allgemeinheit; das allgemeine Ideal wird auf unbefangene Weise aufgefaßt.

Bis zu dieser Idee ist die griechische Welt fortgegangen. Sie hat eine ideale Intellektualwelt ausgebildet, und dies ist die alexandrinische Philosophie; damit hat sich die griechische Philosophie vollführt, ihre Bestimmung erreicht. Wenn wir diesen Fortgang bildlich darstellen wollen, so ist A. das Denken α) überhaupt abstrakt, wie der allgemeine Raum; so wird der leere Raum oft für den absoluten Raum genommen. β) Dann erscheinen die einfachsten Raumbestimmungen; wir fangen mit dem Punkte an, gehen zur Linie, Winkel über. γ) Das Dritte ist ihre Verbindung zum Dreieck; es ist zwar konkret, aber noch in diesem abstrakten Elemente der Fläche gehalten, – die erste noch formelle Totalität, Begrenzung; es entspricht dem νοῦς. B. Das Weitere ist, daß, indem wir jede der umschließenden Linien des Dreiecks selbst wieder zur Fläche werden lassen, sie sich zur Totalität des Dreiecks, zur ganzen Figur ausbildet, der sie angehört, – Realisierung in den Seiten des Ganzen, wie Skeptizismus, Stoizismus. C. Das Letzte ist, daß diese Flächen, Seitendreiecke, sich zusammen zu einem Körper, zur Totalität schließen. Der Körper ist erst vollkommene räumliche Bestimmung, das ist Verdoppelung des Dreiecks; insofern das Dreieck außerhalb des Körpers ist, paßt dies Beispiel nicht.

Der Schluß der griechischen Philosophie in den Neuplatonikern ist ein vollendetes Reich des Gedankens, der Seligkeit, eine an sich seiende Welt der Ideale, die aber unwirklich ist, weil das Ganze nur im Elemente der Allgemeinheit überhaupt steht. Dieser Welt fehlt noch die Einzelheit als solche, die ein wesentliches Moment des Begriffes ist. Zur Wirklichkeit gehört, daß in der Identität der beiden Seiten der Idee die selbständige Totalität auch als negativ gesetzt werde. Durch diese für sich seiende Negation, welche Subjektivität, absolutes Fürsichsein ist, wird die Idee erst zum Geist erhoben. Der Geist ist die Subjektivität, sich zu wissen; aber ist nur als Geist, indem er das, was ihm Gegenstand – und das ist er selbst –, als Totalität weiß und für sich Totalität ist. D. h. die zwei Dreiecke, die oben und unten am Prisma

sind, sollen nicht zwei sein als verdoppelt, sondern sie sollen in durchdringender Einheit sein; – oder mit dem Körper entsteht der Unterschied zwischen dem Zentrum und der übrigen körperlichen Peripherie. Dieser Gegensatz der realen Körperlichkeit gegen das Zentrum als das Einfache tritt jetzt hervor, und die Totalität ist die Vereinigung des Zentrums und der Substantialität, – aber nicht unbefangene Vereinigung, sondern daß es wissend ist gegen das Objektive, daß es das Subjektive ist gegen das Substantielle. So ist dann die Idee diese Totalität und die sich wissende Idee wesentlich unterschieden von der Subjektivität. Diese ist für sich sich setzend, aber so, daß sie als solche für sich substantiell gedacht wird. Sie ist zuerst nur formell; aber sie ist die reale Möglichkeit des Substantiellen, des an sich Allgemeinen, hat die Bestimmung, sich zu realisieren, sich identisch zu setzen mit der Substanz. Durch diese Subjektivität, negative Einheit, absolute Negativität ist das Ideal nun nicht mehr nur uns Gegenstand, sondern sich selbst Gegenstand. Dies Prinzip ist in der christlichen Welt aufgegangen. Im modernen Prinzip wird so das Subjekt für sich frei, der Mensch als Mensch frei; auf diese Bestimmung bezieht sich die Vorstellung, daß er die unendliche Bestimmung hat, substantiell zu werden durch seine Anlage, daß er Geist ist. Gott wird als Geist gewußt, der sich für sich selbst verdoppelnd diesen Unterschied aber ebenso aufhebt, für sich, bei sich in demselben ist. Das Geschäft der Welt überhaupt ist, sich mit dem Geiste auszusöhnen, sich darin zu erkennen. Dies Geschäft ist der germanischen Welt übertragen.

Der erste Beginn dieses Geschäfts ist in der Religion vorhanden; sie ist Anschauen und Glauben dieses Prinzips als eines wirklichen Daseins, ehe es zur Erkenntnis dieses Prinzips gekommen ist. In der christlichen Religion liegt dies Prinzip mehr als Gefühl, als Vorstellung; es liegt darin, daß der Mensch als Mensch bestimmt ist für die ewige Seligkeit, ein Gegenstand der göttlichen Gnade, Barmherzigkeit, des göttlichen Interesses ist, d. h. daß der Mensch

absolut unendlichen Wert hat. Näher liegt dies Prinzip darin, daß im Christentum das durch Christus den Menschen geoffenbarte Dogma von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur enthalten ist: Mensch und Gott, die objektive und die subjektive Idee sind hier eins. In anderer Gestalt findet sich dies in der alten Erzählung vom Sündenfall; die Schlange hat den Menschen danach nicht betrogen, denn Gott sagt: »Siehe, Adam ist worden wie unsereiner; er weiß, was gut und böse ist.« Um diese Einheit des subjektiven Prinzips und der Substantialität ist es zu tun; es ist der Prozeß des Geistes, daß dies Eins des Subjekts sich seine unmittelbare Weise abtue und sich hervorbringe als identisch mit dem Substantiellen. Der Zweck des Menschen ist ausgesprochen als die höchste Vollkommenheit. Wir sehen hieraus, daß die religiösen Vorstellungen und die Spekulation nicht so weit voneinander entfernt sind, als man sonst wohl glaubt. Und ich führe diese Vorstellungen an, damit wir uns ihrer nicht schämen, obgleich wir hineingehören, und, wenn wir darüber hinaus sind, daß wir unserer Voreltern der früheren christlichen Zeit uns nicht schämen, die so hohe Achtung für diese Vorstellungen hatten.

Das Erste ist, daß zwei Totalitäten sind, – eine Verdoppelung der Substanz, die aber nun den Charakter hat, daß die zwei Totalitäten nicht mehr außereinanderfallen, sondern schlechthin in ihrer Beziehung aufeinander gefordert werden. Wenn früher Stoizismus und Epikureismus selbständig auftraten – deren Negativität der Skeptizismus war – und zuletzt auch die an sich seiende Allgemeinheit beider stattfand, so werden jetzt diese Momente als unterschiedene Totalitäten gewußt und sollen in ihrem Gegensatze als eins gesetzt werden. Hier haben wir die eigentliche spekulative Idee, den Begriff in seinen Bestimmungen, deren jede zur Totalität realisiert und schlechthin aufeinander bezogen ist. Wir haben also eigentlich zwei Ideen: die subjektive Idee als Wissen und dann die substantielle, konkrete Idee; und

die Entwicklung, Ausbildung dieses Prinzips, daß es zum Bewußtsein des Gedankens kommt, ist das Interesse der modernen Philosophie. Da sind denn die Bestimmungen konkreterer Art als bei den Alten. Dieser Gegensatz, zu dem die Seiten zugespitzt sind, in seiner allgemeinsten Bedeutung aufgefaßt, ist der Gegensatz von Denken und Sein, von Individualität und Substantialität – daß im Subjekt selbst seine Freiheit wieder im Kreise der Notwendigkeit stehe –, von Subjekt und Objekt, von Natur und Geist, insofern dieser nämlich, als endlicher, der Natur entgegengesetzt ist. Die Forderung ist, daß ihre Einheit in ihrem Gegensatze gewußt werde; das ist die Grundlage der im Christentum aufgegangenen Philosophie.

Das griechische Philosophieren ist unbefangen, weil es auf diesen Gegensatz von Sein und Denken noch nicht Rücksicht nimmt, derselbe noch nicht für es ist. Es wird philosophiert, gedacht, durch den Gedanken räsoniert, so daß im Denken die bewußtlose Voraussetzung liegt, daß das Denken auch das Sein sei. Man trifft auch Stufen der griechischen Philosophie, die auf demselben Standpunkt wie christliche Philosophien zu stehen scheinen. Wir werden bei den Griechen nicht nur die sophistische, sondern auch die neuakademische und skeptische Philosophie finden, welche die Lehre überhaupt aufstellten, daß sich das Wahre nicht erkennen lasse. Sie könnten also dasselbe als die neueren Philosophien der Subjektivität sein insofern, daß alle Denkbestimmungen nur subjektiver Art seien, wodurch über die Objektivität noch nicht entschieden würde. Es ist aber wesentlich ein Unterschied vorhanden. In den alten Philosophien, die sagten, wir wissen nur von Scheinendem, ist damit das Ganze geschlossen; es liegt nicht im Hintergrunde noch ein Ansich, ein Jenseits, wovon welchem auch gewußt werde, aber nicht auf begreifende, erkennende Weise. Für das Praktische überhaupt gaben die neue Akademie und die Skeptiker zu, man müsse sich nach dem Scheinenden richten. Das Scheinende aber zur Regel und Maßstab im Leben annehmen und

hiernach recht, sittlich, verständig (in der Arzneikunst auch z. B.) handeln, ist nicht ein Wissen von Seiendem; es ist nur Scheinendes zugrunde gelegt. Es wird also nicht zugleich damit behauptet, auch ein Wissen von dem Wahren zu sein. Die nur subjektiven Idealisten der neueren Zeit haben noch ein anderes Wissen – ein Wissen, welches nicht durchs Denken, den Begriff sei, ein unmittelbares Wissen, Glauben, Schauen, Sehnsucht nach einem Jenseits (so Jacobi). Die alten Philosophen haben keine solche Sehnsucht, sondern vielmehr vollkommene Befriedigung und Ruhe in jener Gewißheit, daß nur Scheinendes für das Wissen sei. Man muß in dieser Rücksicht genau die Standpunkte festhalten, sonst fällt man durch die Gleichheit der Resultate darein, in jenen alten Philosophien ganz die Bestimmtheit der modernen Subjektivität zu sehen. Da bei der Unbefangenheit des alten Philosophierens das Scheinende selbst die ganze Sphäre war, so waren die Zweifel am Denken gegen das Objektive nicht vorhanden.

Die neuere Zeit hat als Totalität den bestimmten Gegensatz und die wesentliche Beziehung beider Seiten. So haben wir den Gegensatz der Vernunft und des Glaubens, der eigenen Einsicht und der objektiven Wahrheit, die ohne eigene Vernunft, ja selbst mit Hintansetzung und Verzichtleistung auf dieselbe aufgenommen werden soll, – des Glaubens im kirchlichen Sinne oder des Glaubens im modernen Sinne, d. i. eines Verwerfens der Vernunft gegen eine innere Offenbarung, unmittelbare Gewißheit, Anschauung, Instinkt, in sich gefundenes Gefühl. Dies Wissen, das sich erst zu entwickeln hat, hat besonderes Interesse, indem der Gegensatz desselben und des Wissens, das sich in sich entwickelt, dadurch gebildet wird. In beiden ist gesetzt die Einheit des Denkens, der Subjektivität, und der Wahrheit, der Objektivität; nur daß in der ersten Form gesagt ist, daß der natürliche Mensch vom Wahren wisse, wie er es unmittelbar glaube, während in der zweiten Form zwar auch die Einheit des Wissens und der Wahrheit ist, zugleich aber, daß sich das

Subjekt erhebt über die unmittelbare Weise des sinnlichen Bewußtseins und die Wahrheit erst durch Denken erringt.

Das Ziel ist, das Absolute als Geist zu denken, als Allgemeines, das als die unendliche Güte des Begriffs in seiner Realität seine Bestimmungen frei aus sich entläßt, sich ihnen ganz einbildet und mitteilt, so daß sie selbst gleichgültig außereinander sein können oder gegeneinander kämpfend; so aber, daß diese Totalitäten nur eins sind und nicht nur an sich (das wäre nur unsere Reflexion), sondern als für sich identisch, – die Bestimmungen ihres Unterschiedes sind für sich selbst nur ideelle.

Wir haben also im ganzen zwei Philosophien: die griechische und die germanische. Bei der letzten müssen wir unterscheiden die Zeit, wo die Philosophie förmlich als Philosophie hervorgetreten ist, und die Periode der Bildung und Vorbereitung für die moderne Zeit. Die germanische Philosophie können wir erst anfangen, wo sie in eigentümlicher Form als Philosophie hervortritt. Zwischen die erste Periode und die neuere Zeit fällt als Mittelperiode jenes Gären einer neuen Philosophie, das sich einerseits in dem substantiellen Wesen hält, nicht zur Form gelangt, andererseits den Gedanken als bloße Form einer vorausgesetzten Wahrheit ausbildet, bis er wieder sich als freien Grund und Quelle der Wahrheit erkennt. Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in die drei Perioden: der griechischen Philosophie, der Philosophie der mittleren Zeit und der Philosophie der neueren Zeit, deren die erste durch den Gedanken überhaupt bestimmt ist, die zweite in das Wesen und die formelle Reflexion zerfällt, in der dritten aber der Begriff zugrunde liegt. Dies ist nicht so zu verstehen, als ob die erste nur Gedanken enthielte; sie enthält auch Begriffe und Ideen, so wie die letztere von abstrakten Gedanken, aber vom Dualismus anfängt.

Erste Periode: von Thales Zeiten (ungefähr 600 vor Christi Geburt) bis zur neuplatonischen Philosophie (Plotin im dritten Jahrhundert) und ihrer weiteren Fortsetzung und Ausbildung (durch Proklos im fünften Jahrhundert), bis

alle Philosophie erlischt (diese Philosophie ist später ins Christentum hineingetreten; viele Philosophien innerhalb des Christentums haben nur neuplatonische Philosophie zur Grundlage) – ein Zeitraum von um 1000 Jahre, dessen Ende mit der Völkerwanderung und dem Untergang des Römischen Reichs zusammenfällt.

Zweite Periode: die des Mittelalters; hierher gehören die Scholastiker, geschichtlich sind auch Araber und Juden zu erwähnen; aber vornehmlich fällt diese Philosophie innerhalb der christlichen Kirche – ein Zeitraum von etwas über 1000 Jahren.

Dritte Periode: die Philosophie der neuen Zeit, für sich hervorgetreten erst seit der Zeit des Dreißigjährigen Krieges mit Bacon, Jakob Böhme und Cartesius (dieser fängt mit dem Unterschiede an: *cogito ergo sum*) – ein Zeitraum von ein paar Jahrhunderten; diese Philosophie ist so noch etwas Neues.

2. Quellen

Die Quellen sind hier anderer Art als in der politischen Geschichte. Dort sind die Geschichtsschreiber die Quellen, welche wieder die Taten und Reden der Individuen selbst zu ihren Quellen haben; die nicht ursprünglichen Geschichtsschreiber haben freilich aus der zweiten Hand geschöpft. Die Geschichtsschreiber haben die Taten schon in Geschichte, in die Form der Vorstellung gebracht. Der Name Geschichte hat diesen Doppelsinn, daß er einerseits die Taten und Begebenheiten selbst, andererseits sie, insofern sie durch die Vorstellung für die Vorstellung gebildet sind, bezeichnet. Bei der Geschichte der Philosophie sind nicht die Geschichtsschreiber Quelle, sondern die Taten selbst liegen uns vor; das sind die philosophischen Werke selbst; es sind dies die wahrhaften Quellen. Will man Geschichte der Philosophie ernstlich studieren, so muß man an diese Quellen selbst gehen. Diese Werke sind jedoch ein zu großer Reichtum, um

sich bei der Geschichte allein daran zu halten. Bei vielen Philosophen ist es inzwischen unumgänglich notwendig, sich an die Schriftsteller selbst zu halten. In manchen Zeiträumen aber, von denen uns die Quellen nicht erhalten sind, z. B. die der älteren griechischen Philosophie, müssen wir uns dann freilich an Geschichtsschreiber, andere Schriftsteller halten. Auch andere Perioden gibt es, wo es wünschenswert ist, daß andere die Werke der Philosophen derselben gelesen haben und uns Auszüge davon geben. Mehrere Scholastiker haben Werke von 16, 24 und 26 Folianten hinterlassen; da muß man sich denn an die Arbeit anderer halten. Viele philosophische Werke sind auch selten, schwer zu bekommen. Manche Philosophen sind meist historisch und literarisch; so können wir uns auf Sammlungen beschränken, worin sie enthalten. Die merkwürdigsten Werke über die Geschichte der Philosophie sind nun aber folgende, wobei ich fürs Nähere auf den Auszug aus Tennemanns *Geschichte der Philosophie* von A. Wendt verweise, da ich nicht vollständige Literatur geben will:

1) Eine der ersten Geschichten der Philosophie, die nur als Versuch merkwürdig ist, ist *The history of Philosophy by Thomas Stanley* (London 1655; ed. III., 1701, übersetzt ins Lateinische von Godofr. Olearius, Leipzig 1711). Diese Geschichte wird nicht mehr viel gebraucht, enthält nur die alten philosophischen Schulen als Sekten, als ob's keine neuen gegeben hätte. Es liegt die gewöhnliche Vorstellung damaliger Zeit zugrunde, daß es nur alte Philosophien gibt und die Zeit der Philosophie mit dem Christentum abgelaufen ist, als ob die Philosophie Sache der Heiden sei und die Wahrheit sich nur finden lasse im Christentum. Es wird Unterschied zwischen Wahrheit gemacht, wie sie aus natürlicher Vernunft geschöpft wird (alte Philosophien), und geoffenbarter Wahrheit (in der christlichen Religion); so gebe es in dieser keine Philosophie mehr. Zur Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften gab es noch keine eigentümlichen Philosophien. Zu Stanleys Zeiten allerdings; aber eigene

Philosophien waren noch zu jung, als daß die alten Herren solchen Respekt vor ihnen gehabt hätten, um sie als etwas Eigenes gelten zu lassen.

2) Johann Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, Leipzig 1742–1744, vier Teile oder fünf Bände; 2. unveränderte, aber mit einem Anhang vermehrte Auflage 1766–1767, vier Teile in sechs Quartanten (der vierte Teil hat zwei Bände, und der sechste Band ist das Supplement). Das ist weitschichtige Kompilation, die nicht rein aus den Quellen geschöpft, sondern mit Reflexionen nach der damaligen Mode vermischt ist; die Darstellung ist im höchsten Grade unrein (siehe oben S. 62 f.). Diese Art zu verfahren ist durchaus unhistorisch; nirgends ist jedoch mehr historisch zu verfahren als in der Geschichte der Philosophie. Dieses Werk ist so ein großer Ballast. Ein Auszug daraus ist: Johann Jakob Brucker, *Institutiones historiae philosophicae, usui academicae iuventutis adornatae*, Leipzig 1747; zweite Ausgabe, Leipzig 1756; die dritte, von Born besorgt, Leipzig 1790.

3) Dietrich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg 1791–1797, 7 Bde. Die politische Geschichte hat er dabei weitläufig, aber geistlos abgehandelt; die Sprache ist steif und geziert. Das Ganze ist ein trauriges Beispiel, wie ein gelehrter Professor sich sein ganzes Leben mit dem Studium der spekulativen Philosophie beschäftigen kann und doch gar keine Ahnung von Spekulation hat. (Seine *Argumenta*[42] zum Zweibrücker Platon sind in derselben Manier.) Er macht Auszüge aus den Philosophen, solange sie räsonierend bleiben; wenn es aber ans Spekulative kommt, pflegt er böse zu werden, bricht ab und erklärt alles für leere Subtilitäten: wir wüßten es besser. Sein Verdienst ist, aus seltenen Büchern des Mittelalters, aus kabbalistischen und mystischen Werken des Mittelalters schätzbare Auszüge geliefert zu haben.

4) Johann Gottlieb Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der*

42 *Argumenta dialogorum Platonis*, Zweibrücken 1786

Philosophie und einer kritischen Literatur derselben, Göttingen 1796–1804; 8 Teile. Die alte Philosophie ist unverhältnismäßig kurz behandelt; je weiter Buhle hineinkam, desto ausführlicher wurde er. Er hat viele gute Auszüge aus seltenen Werken, z. B. des Giordano Bruno, die sich auf der Göttinger Bibliothek befinden.

5) Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1798–1819, 11 Teile. (Der achte Teil, die scholastische Philosophie, enthält zwei Bände.) Die Philosophien sind ausführlich beschrieben und die der neueren Zeit besser bearbeitet als die alten. Die Philosophien der modernen Zeit sind auch leichter darzustellen, weil man nur einen Auszug zu machen, geradezu zu übersetzen braucht; die Gedanken liegen uns näher. Bei den alten Philosophen ist es anders, sie stehen auf einem anderen Standpunkt des Begriffs; deshalb sind sie schwerer zu fassen. Man verkehrt so leicht das Alte in etwas, das uns geläufiger ist; dies ist Tennemann begegnet, hier ist er fast unbrauchbar. Beim Aristoteles z. B. ist der Mißverstand so groß, daß Tennemann ihm gerade das Gegenteil unterschiebt; durch die Annahme des Gegenteils von dem, was Tennemann für aristotelisch angibt, bekommt man eine richtigere Anschauung von aristotelischer Philosophie. Dabei ist Tennemann so aufrichtig, die Stelle aus dem Aristoteles unter den Text zu setzen, so daß Original und Übersetzung sich oft widersprechen. Tennemann meint, es sei wesentlich, daß der Geschichtsschreiber keine Philosophie habe. Er rühmt sich, kein System zu haben; im Grunde hat er aber doch eins – er ist kritischer Philosoph. Er lobt die Philosophen, ihr Studium, ihr Genie; das Ende vom Liede ist aber, daß sie alle getadelt werden, den einen Mangel gehabt zu haben, noch nicht Kantische Philosophen zu sein, noch nicht die Quelle der Erkenntnis untersucht zu haben, wovon das Resultat gewesen wäre, daß die Wahrheit nicht erkannt werden könnte.

Von *Kompendien* sind drei anzuführen: I. Friedrich Ast, *Grundriß einer Geschichte der Philosophie*, Landshut 1807;

2. Auflage 1825. Es ist in einem besseren Geist geschrieben, meist Schellingsche Philosophie, nur etwas verworren. Er hat auf etwas formelle Weise ideale und reale Philosophie unterschieden. 2) Professor [A.] *Wendts* (zu Göttingen) Auszug aus Tennemann (5. Ausgabe, Leipzig 1829). Man wundert sich, was da alles als Philosophie aufgeführt wird, ohne Unterschied, ob es von Bedeutung sei oder nicht. Es ist nichts leichter, als nach einem Prinzip zu greifen; man denkt, damit etwas Neues, Tiefes geleistet zu haben. Solche sogenannte neue Philosophien wachsen wie Pilze aus der Erde hervor. 3) [Th. A.] *Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie,* 3 Bde., Sulzbach 1822–1823 (2. verb. Aufl. 1829), ist am meisten zu empfehlen; jedoch will ich nicht behaupten, daß es allen Anforderungen an eine Geschichte der Philosophie entspricht. Manche Seiten sind nicht zu loben; besonders zweckmäßig aber sind die Anhänge zu jedem Bande, in denen die Hauptoriginalstellen gegeben sind. Chrestomathien, vornehmlich aus den alten Philosophen, sind Bedürfnis; von den Philosophen vor Platon sind der Stellen nicht sehr viel.

3. Abhandlungsweise

Von der äußerlichen Geschichte werde ich, was die allgemeine Geschichte betrifft, nur den Geist, das Prinzip der Zeiten berühren, ebenso die Lebensumstände der merkwürdigen Philosophen anführen. In Ansehung der Philosophien sind überhaupt aber nur diejenigen namhaft zu machen, deren Prinzipien einen Ruck getan und durch welche die Wissenschaft eine Erweiterung erlangt hat. So werde ich viele Namen auf der Seite liegen lassen, die im gelehrten Verfahren aufgenommen werden, die aber wenig Ausbeute geben in Rücksicht auf die Philosophie. Die Geschichte der Verbreitung einer Lehre, ihre Schicksale, diejenigen, welche eine Lehre bloß doziert haben, übergehe ich, wie die Ausführung der ganzen Weltanschauung in einem bestimmten Prinzip.

Die Forderung scheint plausibel, daß ein Geschichtsschreiber der Philosophie kein System haben, nichts von dem Seinigen hinzutun noch mit seinem Urteile darüber herfallen soll. Die Geschichte der Philosophie soll eben diese Unparteilichkeit herbeiführen, und es scheint insofern geraten, nur Auszüge aus den Philosophen zu geben. Wer von der Sache nichts versteht, kein System, bloß historische Kenntnisse hat, wird sich freilich unparteiisch verhalten. Es ist aber zu unterscheiden zwischen politischer Geschichte und Geschichte der Philosophie. Wenn man sich nämlich bei jener auch nicht darauf beschränken darf, nur chronikenmäßig die Begebenheiten darzustellen, so kann man sie doch ganz objektiv halten wie die Homerische Epopöe; so Herodot und Thukydides. Sie lassen als freie Menschen die objektive Welt frei für sich gewähren, haben vom Ihrigen nichts hinzugetan, noch die Handlungen, die sie darstellten, vor ihren Richterstuhl gezogen und beurteilt.

Doch auch in die politische Geschichte legt sich sogleich ein Zweck hinein. So ist bei Livius die römische Herrschaft die Hauptsache. Wir sehen in seiner Geschichte Rom steigen, sich verteidigen, seine Herrschaft ausüben; der allgemeine Zweck ist Rom, die Erweiterung seiner Herrschaft, die Ausbildung seiner Verfassung usw. So macht sich von selbst in der Geschichte der Philosophie die sich entwickelnde Vernunft zum Zweck, es ist kein fremder Zweck, den wir hineintragen; es ist die Sache selbst, die hier als das Allgemeine zugrunde liegt, so als Zweck erscheint, und womit sich von selbst die einzelnen Ausbildungen und Gestalten vergleichen. Wenn daher auch die Geschichte der Philosophie Taten der Geschichte zu erzählen hat, so ist doch die erste Frage, was denn eine Tat der Philosophie, ob etwas philosophisch ist oder nicht. In der äußeren Geschichte ist alles Tat – freilich gibt es Wichtiges und Unwichtiges; die Tat ist aber der Vorstellung unmittelbar hingestellt; nicht so in der Philosophie. Deswegen kann die Geschichte der Philosophie durchaus nicht ohne Urteil des Geschichtsschreibers abgehandelt werden.

Orientalische Philosophie

Das Erste ist die sogenannte orientalische Philosophie. Aber sie tritt nicht in den Körper und Bereich unserer Darstellung ein; sie ist nur ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht. Wir sollen, indem wir von der orientalischen Philosophie sprechen, von der Philosophie sprechen; aber in dieser Rücksicht ist zu bemerken, daß das, was wir orientalische Philosophie nennen, weit mehr die religiöse Vorstellungsweise der Orientalen überhaupt ist – eine religiöse Weltanschauung, der es sehr naheliegt, für Philosophie genommen zu werden. Wir haben geschieden die Gestaltung, in der das Wahre die Form der Religion erhält, und die Form, die es durch den Gedanken in der Philosophie erhält. Die orientalische Philosophie ist religiöse Philosophie; und es ist der Grund anzugeben, warum es näher liegt, die orientalische Religionsvorstellung auch als Philosophie zu betrachten.

Bei der römischen, griechischen und christlichen Religion denken wir weniger an Philosophie; sie sind weniger dazu geeignet. Die griechischen und römischen Götter sind Gestaltungen für sich, ebenso Christus und der Gott der Juden. Wir bleiben hierbei im Ganzen stehen, halten sie nicht sogleich für Philosopheme; und es wird ein eigenes Geschäft, solche mythologische oder christliche Gestaltungen erst zu interpretieren, zu verwandeln in Philosopheme. Bei den orientalischen Religionen hingegen werden wir viel unmittelbarer an die philosophische Vorstellung erinnert, es liegt näher. Der Unterschied hiervon ist nun darin begründet: Das Prinzip der Freiheit der Individualität tritt im griechischen und noch mehr im christlichen Elemente hervor. Die griechischen Götter erscheinen daher sogleich individualisiert,

in der Gestalt von Personen. Wo hingegen das Moment der Subjektivität nicht hervorgetreten ist, wie im Orient, sind die religiösen Vorstellungen nicht individualisiert, sondern sie haben den Charakter allgemeiner Vorstellungen, die daher als philosophische Vorstellungen, philosophische Gedanken erscheinen; denn sie sind im Elemente der Allgemeinheit und haben das Übergewicht an Allgemeinheit. Zwar haben sie auch individuelle Gestalten, wie Brahma, Wischnu, Schiva; aber die Individualität ist nur oberflächlich, und so sehr, daß, wenn man glaubt, man habe es mit menschlichen Gestalten zu tun, sich dies doch sogleich wieder verliert und ins Maßlose erweitert. Die Individualität, weil die Freiheit mangelt, ist nicht fest, und wo die allgemeinen Vorstellungen auch individuell gebildet sind, ist es doch nur oberflächliche Form.

Dies ist der Hauptgrund, weshalb die orientalischen Vorstellungen uns gleich als philosophische Gedanken erscheinen. Wie wir bei den Griechen von einem Uranos, Kronos – der Zeit, aber auch schon individualisiert – hören, so finden wir bei den Persern Zerwana Akarana, aber es ist die unbegrenzte Zeit. Wir finden Ormuzd und Ahriman als ganz allgemeine Weisen, Vorstellungen; sie erscheinen als allgemeine Prinzipien, die so Verwandtschaft mit der Philosophie zu haben scheinen oder selbst als Philosopheme erscheinen. Der Ausdruck orientalische Philosophie wird besonders von der Periode gebraucht, wo diese große allgemeine orientalische Anschauung das Abendland berührt hat – das Land der Begrenzung, des Maßes, wo der Geist der Subjektivität überwiegend ist. Besonders sind in den ersten Jahrhunderten des Christentums – einer bedeutenden Epoche – diese großen orientalischen Anschauungen in das Abendland nach Italien gedrungen und haben in der gnostischen Philosophie das Maßlose zu treiben angefangen, in dem okzidentalen Geiste, bis er in der Kirche wieder dazu gekommen ist, das Übergewicht zu erhalten und so das Göttliche fest zu bestimmen.

Dies ist also der eine Punkt: dieser bleibende Charakter des Allgemeinen, der die Grundlage ist im orientalischen Charakter. Das zweite ist nun der nähere Inhalt der orientalischen Religionen. Gott, das Anundfürsichseiende, Ewige ist im Orient mehr im Charakter des Allgemeinen aufgefaßt, wie auch das Verhältnis der Individuen dazu. In den orientalischen Religionen ist das Hauptverhältnis dies, daß die *eine* Substanz als solche nur das Wahrhafte sei und das Individuum keinen Wert in sich habe und nicht gewinnen könne, insofern es sich erhält gegen das Anundfürsichseiende; es könne vielmehr nur wahrhaften Wert haben durch die Ineinssetzung mit dieser Substanz, worin es dann aufhört, als Subjekt zu sein, verschwindet ins Bewußtlose. Dies ist das Grundverhältnis in den orientalischen Religionen. In der griechischen und christlichen Religion weiß sich dagegen das Subjekt frei und soll so erhalten sein. Indem so das Individuum sich für sich losreißt, für sich ist, ist es dann allerdings weit schwerer, daß der Gedanke sich von dieser Individualität losmacht und sich konstituiert. Der an sich höhere Standpunkt der griechischen Freiheit des Individuums, dies frohere, feine Leben erschwert dem Gedanken seine Arbeit, die Allgemeinheit geltend zu machen. Im Orient hingegen ist schon in der Religion das Substantielle für sich die Hauptsache, das Wesentliche (und Rechtlosigkeit, Bewußtlosigkeit der Individuen unmittelbar damit verbunden); und diese Substanz ist allerdings eine philosophische Idee. Auch die Negation des Endlichen ist vorhanden, aber so, daß das Individuum nur zu seiner Freiheit gelangt in dieser Einheit mit dem Substantiellen. Insofern in dem orientalischen Geiste die Reflexion, das Bewußtsein zum Unterschiede kommt durch den Gedanken, zur Bestimmung von Prinzipien, so stehen dann solche Kategorien, bestimmte Vorstellungen unvereinigt mit dem Substantiellen. Entweder ist vorhanden die Zertrümmerung alles Besonderen, ein Maßloses – die orientalische Erhabenheit; oder insofern auch das bestimmt für sich Gesetzte erkannt wird, so ist es ein

Trockenes, Verständiges, Geistloses, das nicht den spekulativen Begriff in sich aufnehmen kann. Zum Wahren kann dies Endliche nur werden als versenkt in der Substanz; von ihr verschieden gehalten, bleibt es dürftig. Wir finden daher nur trockenen Verstand bei den Orientalen, ein bloßes Aufzählen von Bestimmungen, eine Logik wie eine alte Wolffische Logik. Es ist wie in ihrem Kultus: ein Versenktsein in die Andacht und dann eine ungeheure Menge von Zeremonien, von religiösen Handlungen, und auf der anderen Seite die Erhabenheit des Maßlosen, worin alles untergeht.

Es sind nun zwei orientalische Völker, deren ich Erwähnung tun will: die Chinesen und die Inder.

A. Chinesische Philosophie

Es ist bei den Chinesen wie bei den Indern der Fall, daß sie einen großen Ruhm der Ausbildung haben, aber dieser sowohl wie die großen Zahlen ihrer Geschichte usf. haben sich durch bessere Kenntnis sehr herabgesetzt. Ihre große Ausbildung betrifft die Religion, Wissenschaft, Staatsverwaltung, Staatsverfassung, Poesie, das Technische von Künsten, den Handel usw. Wenn man aber die Staatsverfassung von China mit einer europäischen vergleicht, so kann dies nur geschehen in Ansehung des Formellen; der Inhalt ist sehr verschieden. Ebenso ist es, wenn man indische Poesie mit europäischer vergleicht. Sie ist zwar glänzend, reich, ausgebildet wie die irgendeines Volkes; der Inhalt der alten orientalischen Poesie, als bloßes Spiel der Phantasie betrachtet, erscheint von dieser Seite höchst glänzend; aber in der Poesie kommt es auf den Inhalt an, es wird Ernst damit. Selbst die Homerische Poesie ist für uns nicht Ernst, deshalb kann solche Poesie bei uns nicht entstehen; es ist nicht der Mangel an Genie – es gibt Genies derselben Größe –, aber der Inhalt kann nicht unser Inhalt sein. So kann auch

die indische, orientalische Poesie der Form nach sehr entwickelt sein, aber der Inhalt bleibt innerhalb einer gewissen Grenze und kann uns nicht genügen. Bei den Rechtsinstitutionen, Staatsverfassungen usw. fühlt man sogleich, daß, wenn sie auch noch so konsequent formell ausgebildet sind, sie doch bei uns nicht stattfinden können, daß wir sie uns nicht würden gefallen lassen, daß sie statt Recht vielmehr eine Unterdrückung des Rechts sind. Dies ist zunächst eine allgemeine Bemerkung in Ansehung solcher Vergleichungen, insofern man sich durch die Form bestechen läßt, dergleichen dem Unsrigen gleichzusetzen oder gar vorzuziehen.

Das *erste* bei den Chinesen zu Bemerkende ist die Lehre des Konfutse, 500 Jahre vor Christi Geburt. Zu Leibniz' Zeiten hat die Philosophie des Konfuzius großes Aufsehen gemacht. Das ist Moralphilosophie. Seine Bücher sind bei den Chinesen die geehrtesten. Er hat Grundwerke, besonders geschichtliche, kommentiert. Seine anderen Arbeiten betreffen die Philosophie, es sind ebenfalls Kommentare zu älteren traditionellen Werken. Seine Ausbildung der Moral hat ihn indessen am berühmtesten gemacht; sie ist Autorität bei den Chinesen. Seine Lebensbeschreibung ist durch französische Missionare aus den chinesischen Originalwerken übersetzt. Hiernach hat er mit Thales ungefähr gleichzeitig gelebt. Er war eine Zeitlang Minister, ist dann in Ungnade gefallen, hat sein Amt verloren und unter seinen Freunden philosophierend gelebt, ist aber noch oft um Rat gefragt worden. Wir haben Unterredungen von Konfuzius mit seinen Schülern, es ist populäre Moral darin; diese finden wir allenthalben, in jedem Volke, und besser; es ist nichts Ausgezeichnetes. Konfuzius ist praktischer Weltweiser; spekulative Philosophie findet sich durchaus nicht bei ihm, nur gute, tüchtige, moralische Lehren, worin wir aber nichts Besonderes gewinnen können. Ciceros *De officiis,* ein moralisches Predigtbuch, gibt uns mehr und Besseres als alle Bücher des Konfutse. Aus seinen Originalwerken kann man das Urteil fällen, daß es

für den Ruhm des Konfutse besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären.[1]

Ein *zweiter* Umstand, der zu bemerken, ist, daß die Chinesen sich auch mit abstrakten Gedanken beschäftigt haben, mit reinen Kategorien. Das alte Buch Yi-king (Buch der Prinzipien) dient hierbei zur Grundlage; es enthält die Weisheit der Chinesen, und sein Ursprung wird dem Fohi zugeschrieben. Die Erzählung, die von ihm dort vorkommt, geht ganz ins Mythologische und Fabelhafte, ist sinnlos. Die Hauptsache ist, daß ihm die Erfindung einer Tafel mit gewissen Zeichen, Figuren (Ho-tu) zugeschrieben wird, die er auf dem Rücken eines Drachenpferdes, als es aus dem Flusse stieg, gesehen habe.[2] Sie enthält Striche, neben- und übereinander, diese sind Symbole, haben eine gewisse Bedeutung; und die Chinesen sagen, diese Linien seien die Grundlage ihrer Buchstaben wie auch ihres Philosophierens. Diese Bedeutungen sind ganz abstrakte Kategorien, die abstraktesten und mithin die oberflächlichsten Verstandesbestimmungen. Es ist allerdings zu achten, daß die reinen Gedanken zum Bewußtsein gebracht sind; es ist aber nicht weit damit gegangen, es bleibt bei den oberflächlichsten Gedanken. Sie werden zwar konkret, aber dies Konkrete wird nicht begriffen, nicht spekulativ betrachtet, sondern aus der gewöhnlichen Vorstellung genommen und nach der Anschauung, der gewöhnlichen Wahrnehmung davon gesprochen, so daß in diesem Auflesen der konkreten Prinzipien nicht ein sinniges Auffassen der allgemeinen natürlichen oder geistigen Mächte zu finden ist. Der Kuriosität wegen will ich diese Grundlage näher angeben. Die zwei Grundfiguren sind eine horizontale Linie (——, Yang) und der entzweigebrochene Strich, so groß wie die erste Linie (— —, Yin): das

1 M: *Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, latine exposita studio et opera Prosperi Juonetta, Herdtrich, Rougemont, Couplet*, PP. S. J., Paris 1687; mehr eine Paraphrase als eine Übersetzung.

2 M: *Mémoires concernant les Chinois* (Paris 1776 ff.), T. II, p. 1–364, Antiquité des Chinois par le Père Amiot (p. 20, 54, etc.)

erste das Vollkommene, den Vater, das Männliche, die Einheit, wie bei den Pythagoreern, die Affirmation darstellend, das zweite das Unvollkommene, die Mutter, das Weibliche, die Zweiheit, die Negation. Diese Zeichen werden hochverehrt: sie seien die Prinzipien der Dinge. Sie werden weiter miteinander verbunden, zuerst zu zweien; so entstehen vier Figuren: ⚌, ⚍, ⚎, ⚏, der große Yang, der kleine Yang, der kleine Yin, der große Yin. Die Bedeutung dieser vier Bilder ist die Materie, die vollkommene und unvollkommene. Die zwei Yang sind die vollkommene Materie, und zwar der erste in der Bestimmung von jung und kräftig; der zweite ist dieselbe Materie, aber als alt und unkräftig. Das dritte und vierte Bild, wo der Yin zugrunde liegt, sind die unvollkommene Materie, welche wieder die zwei Bestimmungen jung und alt, Stärke und Schwäche hat.

Diese Striche werden weiter zu dreien verbunden; so entstehen acht Figuren, diese heißen die Kua: ☰, ☱, ☲, ☳, ☴, ☵, ☶, ☷. (Weiter zu vieren verbunden geben diese Striche 64 Figuren, welche die Chinesen für den Ursprung aller ihrer Charaktere halten, indem man zu diesen geraden Linien senkrechte und krumme in verschiedenen Richtungen hinzufügte.) Ich will die Bedeutung dieser Kua angeben, um zu zeigen, wie oberflächlich sie ist. Das erste Zeichen, den großen Yang und den Yang in sich enthaltend, ist der Himmel (Thien), der alles durchdringende Äther. (Der Himmel ist den Chinesen das Höchste, und es ist ein großer Streit unter den Missionaren gewesen, ob sie den christlichen Gott Thien nennen sollten oder nicht.) Das zweite Zeichen ist das reine Wasser (Tui), das dritte reines Feuer (Li), das vierte der Donner (Tschin), das fünfte der Wind (Siun), das sechste gemeines Wasser (Kan), das siebente die Berge (Ken), das achte die Erde (Kuen). Wir würden Himmel, Donner, Wind und Berge nicht in die gleiche Linie stellen. Man kann also hier eine philosophische Entstehung aller Dinge aus diesen abstrakten Gedanken der absoluten Einheit und Zweiheit finden. *Den* Vorteil haben

alle Symbole, Gedanken anzudeuten und die Meinung zu erwecken, sie seien also auch dagewesen. So fängt man mit Gedanken an, hernach geht's in die Berge; mit dem Philosophieren ist es sogleich aus.[3]

Im Schu-king ist auch ein Kapitel über die chinesische Weisheit, wo die fünf Elemente vorkommen, aus denen alles gemacht sei: Feuer, Wasser, Holz, Metall, Erde. Das steht kunterbunt untereinander. Die erste Regel des Gesetzes ist im Schu-king, daß man die fünf Elemente nenne, die zweite die Aufmerksamkeit darauf. Auch diese würden wir ebensowenig als Prinzipien gelten lassen. Die allgemeine Abstraktion geht also bei den Chinesen fort zum Konkreten, obgleich nur nach äußerlicher Ordnung und ohne etwas Sinniges zu enthalten. Dies ist die Grundlage aller chinesischen Weisheit und alles chinesischen Studiums.

Dann gibt es aber noch eine eigentliche Sekte, die der Tao-sse, deren Anhänger nicht Mandarine und an die Staatsreligion angeschlossen, auch nicht Buddhisten, nicht lamaischer Religion sind. Der Urheber dieser Philosophie und der damit eng verbundenen Lebensweise ist Lao-tse (geboren am Ende des 7. Jahrhunderts vor Christus), älter als Konfuzius, da dieser mehr politische Weise zu ihm reiste, um sich bei ihm Rats zu erholen. Das Buch des Lao-tse, Tao-te-king, wird zwar nicht zu den eigentlichen Kings gerechnet, hat auch nicht die Autorität dieser; es ist aber doch ein Hauptwerk bei den Tao-sse (Anhänger der Vernunft; ihre Lebensweise, Tao-Tao: Richtung, Gesetz der Vernunft). Ihr Leben widmen sie dem Studium der Vernunft und versichern dann, daß derjenige, der die Vernunft in ihrem Grunde erkenne, die ganz allgemeine Wissenschaft, allgemeine Heilmittel und die Tugend besitze, daß er eine übernatürliche Gewalt er-

---

3 M: Windischmann (*Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, Bd. I [1827], S. 157): »In betreff dieses nun entwickelten durchgängigen Ineinandergreifens aller Kua im ganzen Kreislauf sagt Konfuzius (in seinem Kommentar über den Yi-king) ausdrücklich« usf.; – nicht ein Funke von Begriff ist darin.

langt habe, sich in den Himmel erheben, daß er fliegen könne und nicht sterbe.[4]

Von Lao-tse selbst sagen seine Anhänger, er sei Buddha, der als Mensch immerfort existierende Gott geworden. Die Hauptschrift von ihm haben wir noch, und in Wien ist sie übersetzt worden; ich habe sie selbst da gesehen. Eine Hauptstelle ist besonders häufig ausgezogen: »Ohne Namen ist Tao das Prinzip des Himmels und der Erde; mit dem Namen ist es die Mutter des Universums. Mit Leidenschaften betrachtet man sie nur in ihrem unvollkommenen Zustande; wer sie erkennen will, muß ohne Leidenschaft sein.« Abel Rémusat sagt, am besten würde sie sich im Griechischen ausdrücken lassen: λόγος. Aber was finden wir in diesem allem Belehrendes?

Die berühmte Stelle, die von den Älteren oft ausgezogen ist, ist diese: »Die Vernunft hat das Eine hervorgebracht; das Eine hat die Zwei hervorgebracht; und die Zwei hat die Drei hervorgebracht; und die Drei produziert die ganze Welt.« (Anspielung auf die Dreieinigkeit hat man darin finden wollen.) »Das Universum ruht auf dem dunkeln Prinzip; das Universum umfaßt das helle Prinzip« (oder auch: es wird von dem Äther umfaßt; so kann man es umkehren, da die chinesische Sprache keine Bezeichnung des Kasus hat, die Worte vielmehr bloß nebeneinanderstehen).[5]

Eine andere Stelle[6]: »Derjenige, den ihr betrachtet und den ihr nicht seht – er nennt sich I; und du hörst ihn und hörst ihn nicht – und er heißt Hi; du suchst ihn mit der Hand und erreichst ihn nicht – und sein Name ist Weï. Du gehst ihm entgegen und siehst sein Haupt nicht; du gehst hinter ihm und siehst seinen Rücken nicht.« Diese Unterschiede heißen

---

4 M: Abel Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, Paris 1823, p. 18 sqq.; Extrait d'une lettre de M. Amiot, 16 Octobre 1787, de Peking (*Mémoires conçernant les Chinois*, T. XV, p. 208 sqq.)

5 M: Abel Rémusat, l. c., p. 31 sqq.; Lettre sur les caractères des Chinois (*Mémoires conçernant les Chinois*, T. I, p. 299 sqq.)

6 M: ibid.

»die Verkettung der Vernunft«. Man hat natürlich bei der Anführung dieser Stelle an יהוה und an den afrikanischen Königsnamen Juba erinnert, auch an *Iovis*. Dieses I-hi-weï oder I-H-W weiter bedeute einen absoluten Abgrund[7] und das Nichts: das Höchste, das Letzte, das Ursprüngliche, das Erste, der Ursprung aller Dinge ist das Nichts, das Leere, das ganz Unbestimmte (das abstrakt Allgemeine); es wird auch Tao, die Vernunft, genannt. Wenn die Griechen sagen, das Absolute ist das Eine, oder die Neueren, es ist das höchste Wesen, so sind auch hier alle Bestimmungen getilgt, und mit dem bloßen abstrakten Wesen hat man nichts als diese selbe Negation, nur affirmativ ausgesprochen. Ist das Philosophieren nun nicht weiter gekommen als zu solchen Ausdrücken, so steht es auf der ersten Stufe.

B. Indische Philosophie

Was das Altertum der indischen Weisheit anbetrifft, so hat man sich das Vergnügen gemacht, an ihre großen Zahlen zu glauben, sie zu ehren; aber durch das Bekanntwerden mit ihren größeren astronomischen Werken hat man jetzt das Uneigentliche dieser großen Zahlen erkannt. Es kann nichts verworrener sein, nichts unvollkommener als die Chronologie der Inder. Kein Volk, das in der Astronomie, Mathematik usf. ausgebildet ist, ist so unfähig für die Geschichte; es ist bei ihnen darin kein Halt, kein Zusammenhang. Man hatte geglaubt, an der Ära des Wikramaditja einen Halt zu haben, der ungefähr 50 v. Chr. gelebt haben soll und unter dessen Regierung der Dichter Kalidasa, Schöpfer der *Sakuntala*, lebte. Aber bei näherer Untersuchung haben sich ein halbes Dutzend Wikramaditjas gefunden, und gründliche Beleuchtungen haben diese Epoche in unser 11. Jahrhundert

7 Lasson: »Urgrund«

verlegt. Die Inder haben Reihenfolgen von Königen, eine ungeheure Menge von Namen; aber alles ist unbestimmt.
Wir wissen, wie der uralte Ruhm dieses Landes schon bis zu den Griechen in hohem Grade vorgedrungen war; wie auch ihnen die Gymnosophisten bekannt waren, fromme Menschen, wenn man sie anders so nennen darf, Menschen, die, einem beschaulichen Leben gewidmet, in einer Abstraktion des äußerlichen Lebens sich befinden und deshalb allen Bedürfnissen entsagen, selbst wie die Kyniker in Horden umherziehend. Diese sind als Philosophen auch besonders den Griechen bekannt geworden, insofern man nämlich die Philosophie auch in diese Abstraktion setzt, in der man von allen Verhältnissen des äußerlichen Lebens abstrahiert; und diese Abstraktion ist ein Grundzug, den wir hervorzuheben und zu betrachten haben.
Die indische Bildung ist sehr entwickelt, großartig; aber ihre Philosophie ist identisch mit ihrer Religion, so daß die Interessen der Religion dieselben sind, die wir in der Philosophie finden. Die Mythologie hat die Seite der Inkarnation, der Individualisierung, von der man glauben könnte, daß sie dem Allgemeinen, der Ideenweise der Philosophie entgegen wäre; aber mit dieser Inkarnation ist es nicht so genau genommen, beinahe alles gilt als solche, und was sich zu bestimmen scheint als Individualität, zerfließt alsobald wieder in dem Dunste des Allgemeinen. Wie nun die religiösen Vorstellungen ungefähr dieselbe allgemeine Grundlage haben wie die Philosophie, so sind die heiligen Bücher, die Wedas, auch die Grundlage für die Philosophie. Wir kennen sie ziemlich gründlich. Sie enthalten vornehmlich Gebete an die vielen Vorstellungen von Gott, Vorschriften über die Zeremonien, Opfer usf. Und sie sind aus den verschiedensten Zeiten; viele Teile sind von hohem Alter, andere sind erst später entstanden, z. B. der über den Dienst des Wischnu. Die Wedas sind die Grundlage der Philosophien der Inder, selbst für die atheistischen Philosophien der Inder; auch diesen fehlt es nicht an Göttern, und es wird wesentliche Rück-

sicht auf die Wedas genommen. Die indische Philosophie steht daher innerhalb der Religion, wie die scholastische Philosophie innerhalb der christlichen Dogmatik stand, den Glauben der Kirche zugrunde legte, voraussetzte.

Die indische Vorstellung ist dann näher diese. Es ist eine allgemeine Substanz, die abstrakter gefaßt werden kann oder konkreter, aus der alles entsteht. Und diese Produktionen sind dann Götter, und auf der anderen Seite Tiere und die unorganische Natur. Zwischen beiden steht der Mensch; und das Höchste in der Religion wie in der Philosophie ist, daß der Mensch als Bewußtsein sich identisch macht mit der Substanz: durch Andacht, Opfer, strenge Büßungen – und durch Philosophie, durch Beschäftigung mit dem reinen Gedanken.

Erst vor kurzem haben wir bestimmte Kenntnis von der indischen Philosophie erhalten. Im ganzen verstand man darunter die religiösen Vorstellungen; in neueren Zeiten hat man aber wirklich philosophische Werke kennengelernt. Besonders hat uns Colebrooke[8] aus zwei indischen philosophischen Werken Auszüge mitgeteilt; und dies ist das erste, was wir über indische Philosophie haben. Was Friedrich v. Schlegel von seiner *Weisheit der Indier*[9] spricht, ist nur aus den religiösen Vorstellungen genommen. Er ist einer der ersten Deutschen, der sich mit indischer Philosophie beschäftigt hat; indessen hat dies nicht viel gefruchtet, denn er hat eigentlich nichts weiter gelesen als das Inhaltsverzeichnis zum *Ramajana*. Nach jenem Auszuge nun »besitzen die Inder alte philosophische Systeme. Sie betrachten sie einesteils als orthodox, und zwar die, welche mit den Wedas übereinkommen; andere gelten als heterodox und als nicht übereinkommend mit der Lehre der heiligen Bücher«. Der eine Teil, »der wesentlich orthodox ist, hat keine andere Absicht,

8 M: Henry Thomas Colebrooke, *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland*, Vol. I, Part I (London 1842), p. 19–43; (II, *Essay on the Philosophy of the Hindus*, Part I; read June 21, 1823).
9 *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg 1808

als die Erklärung der Wedas zu erleichtern«, zu unterstützen oder »aus dem Text dieser Grundbücher eine feiner gedachte Psychologie zu ziehen«. Dies System »heißt Mimansa, und es werden zwei Schulen davon angeführt«. Davon verschieden sind andere Systeme, von denen die zwei Hauptsysteme Samkhja und Njaja sind. »Das erste zerfällt wieder in zwei Teile«, die jedoch nur in Ansehung der Form verschieden sind. »Von dem Njaja gilt der Gotama als Urheber«; es ist besonders verwickelt, »führt speziell die Regeln des Räsonnements aus und ist zu vergleichen mit der Logik des Aristoteles«. Von diesen beiden Systemen hat uns nun Colebrooke Auszüge gemacht, und er sagt, man habe viele alte Werke darüber und die *versus memoriales* daraus seien sehr verbreitet.

1. Die Samkhja-Philosophie

Der Urheber der *Samkhja* wird Kapila genannt, »ein alter Weiser; die einen sagen, er sei ein Sohn des Brahma, einer von den sieben großen Heiligen; die anderen sagen, er sei eine Inkarnation des Wischnu, wie sein Schüler Asuri, und identisch mit dem Feuer«. Über das Alter der Aphorismen (Sutras) des Kapila weiß Colebrooke nichts zu sagen; er erwähnt nur, daß sie in anderen, sehr alten Büchern schon angeführt werden, aber genau läßt sich nichts darüber angeben.

Die Samkhja teilt sich in verschiedene Schulen, zwei oder drei, die jedoch nur in wenigem Einzelnem voneinander abweichen; sie wird »zum Teil für heterodox, zum Teil für orthodox« gehalten. »Der Zweck aller indischen Schulen und Systeme der Philosophie ist, die Mittel anzugeben, wodurch die ewige Glückseligkeit sowohl vor dem Tode als nach dem Tode zu erlangen ist. Die Wedas sagen: ›Was zu erkennen ist, ist die Seele; sie muß von der Natur abgeschieden werden; so wird sie nicht wiederkommen‹, d. h. sie ist der Metempsychose entnommen« und damit der Körperlichkeit,

sie tritt nicht wieder in einem anderen Körper auf. »Diese Befreiung ist der wesentliche Zweck, der in allen atheistischen und theistischen Systemen vorhanden ist.« Sie sagen nun: »Durch die Wissenschaft kann eine solche Befreiung erreicht werden; die zeitlichen Mittel, sich Vergnügen zu verschaffen oder geistige und körperliche Übel von sich abzuhalten, sind nicht hinreichend, selbst die Mittel, die die Wedas angeben, sind nicht dazu wirksam, – die geoffenbarte Weise; dies ist die Vollbringung der religiösen Zeremonien, wie sie in den Wedas verordnet sind.« In dieser Beziehung gelten die Wedas den Samkhjas nicht. Als solch ein Mittel gilt »vorzüglich das Opfer von Tieren«. Dies verwirft die Samkhja, denn es sei verbunden mit dem Tode der Tiere, und die Hauptsache sei, kein Tier zu verletzen, zu töten, daher sei das Opfer nicht rein.

Andere Weisen der Befreiung vom Übel sind die ungeheuren Büßungen der Inder, womit ein Zurückgehen-in-sich verbunden ist. Brahman ist im ganzen dieses Eine, schlechthin Unsinnliche, dies höchste Wesen, wie es der Verstand nennt. Wenn nun so der Inder in der Andacht sich sammelt, sich in seine Gedanken zurückzieht, sich in sich konzentriert, so ist das Moment dieser reinen Konzentration Brahman; dann bin Ich Brahman. Dies Zurückziehen in den Gedanken ist in der indischen Religion wie in der indischen Philosophie. Die Philosophie will die Seligkeit erlangen durch das Denken, die Religion durch die Andacht. Sie sagen in Rücksicht dieser Seligkeit, daß sie das Höchste sei, daß diesem Zustande selbst die Götter untergeordnet seien. Z. B. Indra, der Gott des sichtbaren Himmels, sei viel niedriger als die Seele in diesem kontemplativen Leben in sich selbst; viele tausend Indras seien vergangen, aber die Seele sei aller Veränderung entnommen. »Eine vollständige und ewige Befreiung von jeder Art Übel ist also die Seligkeit«; und sie wird erreicht, nach der Samkhja, »durch die wahrhafte Wissenschaft«. Sie ist daher von der Religion nur dadurch verschieden, daß sie eine ausführliche Denklehre hat, die Abstraktion nicht zu

etwas Leerem macht, sondern zur Bedeutung eines bestimmten Denkens erhebt. »Diese Wissenschaft besteht«, wie sie sagen, »in der richtigen Erkenntnis der Prinzipien, die äußerlich wahrnehmbar sind oder nicht, der materiellen Welt und der immateriellen Welt.«

Das Samkhja-System zerfällt in drei Abschnitte: 1. die Weise des Erkennens, 2. der Gegenstand des Erkennens, und 3. die bestimmte Form des Erkennens der Prinzipien.

1. In Rücksicht des ersten sagen sie, daß es drei Arten der Evidenz gebe: erstens Wahrnehmung (*perception*), zweitens Räsonnement (*inference*, Folgerung), drittens Affirmation, auf welche sich alle übrigen Weisen der Erkenntnis, wie Achtung, Lernfähigkeit, Tradition usf., zurückführen lassen. Die Wahrnehmung bedarf keiner Erläuterung. Das Räsonnement ist ein Schluß von Ursache und Wirkung, wobei nur von einer Bestimmung zu einer zweiten übergegangen wird. Es habe drei Formen, indem entweder von der Ursache auf die Wirkung, oder von der Wirkung auf die Ursache, oder nach verschiedenen Verhältnissen der Ursachen und Wirkungen geschlossen werde. Regen z. B. werde präsumiert, wenn man eine Wolke sich zusammenziehen sehe; Feuer, wenn man einen Hügel rauchen sehe; oder man schließe auf die Bewegung des Monds, wenn man ihn zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Stellungen sehe. Dies sind einfache, trockene Verstandesverhältnisse. Das dritte ist die Affirmation. Darunter ist verstanden Tradition, Offenbarung, z. B. die orthodoxen Wedas; im ausgebreiteteren Sinne wird die unmittelbare Gewißheit so genannt, Affirmation in meinem Bewußtsein, in näherer Bestimmung »eine Versicherung durch mündliche Mitteilung oder durch Tradition«. Dies sind die drei Erkenntnisweisen.

2. Der Gegenstände des Erkennens oder der Prinzipien gibt das Samkhja-System fünfundzwanzig an, die ich nennen will, um das Ordnungslose darin zu zeigen: 1. Die Natur, als Ursprung von allem, sei, sagen sie, das Allgemeine, die materielle Ursache, die ewige Materie, ununterschieden, un-

unterscheidbar, ohne Teile, produktiv ohne Produktion, absolute Substanz. 2. Die Intelligenz, die erste Produktion der Natur und selbst andere Prinzipien produzierend, unterscheidbar, sagen sie, als drei Götter durch die Wirksamkeit der drei Qualitäten: Güte, Unreinheit oder Häßlichkeit (*foulness,* Leidenschaft, Tätigkeit) und Finsternis. Sie seien *eine* Person und drei Götter – sonst auch Trimurti: nämlich Brahma, Wischnu und Maheswara. 3. »Das Bewußtsein, die Ichheit, der Glaube, daß in allen Wahrnehmungen, Meditationen *Ich* gegenwärtig bin, daß die Gegenstände der Sinne«, sowie der Intelligenz, »mich betreffen; kurz, daß Ich bin. Es geht aus von der Macht der Intelligenz und produziert selbst die folgenden Prinzipien.« 4.–8. Fünf feine Anfänge, Rudimente, Atome, die nur einem Wesen höherer Ordnung, nicht durch die Sinne der Menschen wahrnehmbar seien, ausgehend vom Prinzip des Bewußtseins und selbst hervorbringend die fünf Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Luft und Raum. 9.–19. Die elf nächsten Prinzipien seien die Organe der Empfindung, die von der Ichheit produziert werde. Zehn äußerliche Organe: fünf der Sinne; fünf der Handlung: Stimme, Hände, Füße, After, Geschlechtsteile. Das elfte Organ sei das des inneren Sinns. 20.–24. Diese Prinzipien seien die von den früher genannten Rudimenten hervorgebrachten fünf Elemente: Äther, den Raum einnehmend; Luft, Feuer, Wasser, Erde. 25. Die Seele. – In dieser sehr unordentlichen Weise sehen wir nur die ersten Anfänge der Reflexion, die zusammengestellt als Allgemeines erscheinen. Diese Zusammenstellung ist aber, geschweige systematisch zu sein, nicht einmal sinnig.

Vorher waren die Prinzipien außereinander und nacheinander. In der Seele haben sie ihre Vereinigung. Von ihr sagen sie, sie sei nicht produziert, auch nicht produktiv; sie sei individuell, so gebe es viele Seelen; sie sei empfindend, ewig, immateriell, unveränderlich. Hier unterscheidet Colebrooke das theistische von dem atheistischen System der Samkhja. Jenes nehme nicht nur individuelle Seelen, sondern

auch Gott (Iswara) als Regierer der Welt an. Die Erkenntnis der Seele bleibt dann die Hauptsache. Es sei durch die Betrachtung der Natur und durch die Abstraktion von der Natur, daß die Einheit der Seele mit der Natur herbeigeführt werde – wie der Lahme und Blinde für die Fortschaffung und Leitung verbunden –: »die eine tragend und geleitet« (Natur?), »die andere getragen und leitend« (Seele?). Durch diese Vereinigung der Seele und Natur sei die Schöpfung bewirkt, bestehend in der Entwicklung der Intelligenz und der übrigen Prinzipien. Diese Einheit ist dann der Halt an und für sich, für das, was ist, überhaupt, und für die Erhaltung desselben. Das ist ein großer Gedanke. Im Denken ist enthalten: die Negation des Gegenstandes; und das negative Verhalten ist notwendig, um zu begreifen[10]. Es hat dies viel mehr Tiefe als das Gerede vom unmittelbaren Bewußtsein. Wenn man dagegen sagt, die Orientalen haben in der Einigkeit mit der Natur gelebt, so ist dies ein oberflächlicher und schiefer Ausdruck. Denn eben die Tätigkeit der Seele, der Geist ist allerdings in Verhältnis zur Natur und in Einigkeit mit dem Wahrhaften der Natur. Aber diese wahrhafte Einigkeit enthält wesentlich das Moment der Negation der Natur, wie sie unmittelbar ist. Solche unmittelbare Einigkeit ist nur das Leben der Tiere, das sinnliche Leben, Wahrnehmen. Das Geistige ist nur so eins mit der Natur, als in sich seiend und zugleich das Natürliche als negativ setzend.

Die Idee, die also bei den Indern vorhanden ist, ist Einigkeit der Natur und der Seele; und diese Einigkeit ist dann Schöpfung. Sie sagen, der Wunsch und Zweck der Seele sei Genuß und Befreiung. Sie sei zu diesem Behufe mit einer feinen Umgebung angetan, in welcher alle obigen Prinzipien, aber nur bis zur elementarischen Entfaltung, enthalten seien. Es ist in dieser Idee etwas von unserem Ideellen, von dem Ansich vorhanden; wie die Blüte schon im Keim ideell,

10 Lasson: »ist als notwendig begriffen«

nicht aber wirksam und reell ist. Der Ausdruck dafür ist Lingam, die Zeugungskraft, Wirkungskraft des Natürlichen, welche hochgestellt wird in allen indischen Vorstellungen. Diese feine Gestalt nehme dann gröbere Körperlichkeit an und verkleide sich in mehrere Gestalten. Und um nun das Herabfallen in die gröbere Körperlichkeit zu verhindern, ist die Kontemplation, die Philosophie als Mittel angegeben.

Bisher haben wir die abstrakten Prinzipien gesehen. Von der Schöpfung der konkreten Wirklichkeit des Universums ist folgendes zu erwähnen. Die körperliche Schöpfung bestehe in der Seele, bekleidet mit gröberem Körper, und begreife acht Ordnungen höherer Wesen und fünf Ordnungen unterer Wesen, welche mit dem Menschen, der eine eigene Klasse bildet, vierzehn Ordnungen ausmachen und in drei Welten oder Klassen verteilt sind. Die ersten acht Ordnungen haben Benennungen, welche in der indischen Mythologie vorkommen: Brahma, Prajapati, Indra usf.; es sind sowohl Götter als Halbgötter. Brahma selbst ist hier vorgestellt als ein Geschaffenes. Die fünf niederen Ordnungen sind: die Tiere: die vierfüßigen in zwei Klassen, drittens die Vögel, viertens die Reptilien, Fische und Insekten, und endlich fünftens die vegetabilischen und die unorganischen Substanzen. Der Aufenthalt der acht höheren Klassen sei im Himmel; sie genießen Güte und Tugend und seien somit glückselig, aber nur unvollkommen und vorübergehend. Darunter sei nun der Sitz der Finsternis oder Täuschung, wo Wesen der niederen Ordnungen wohnen. Dazwischen sei die menschliche Welt, wo Falschheit (*foulness*) oder Leidenschaft vorwalten.

Diesen drei der materiellen Schöpfung angehörigen Welten setzt nun das System noch eine andere Schöpfung gegenüber, die »intellektuelle, bestehend in Verstandesvermögen, Empfindungen, welche wieder in vier Klassen geteilt werden: Bestimmungen, die Hindernisse sind; die unfähig machen; die befriedigen; und die die Intelligenz vollkommen machen.« 1. »Von den hindernden Bestimmungen wer-

den 62 aufgeführt: acht Arten des Irrtums; ebenso viele der Meinung (Täuschung); zehn der Leidenschaft (als des Extrems der Täuschung); achtzehn des Hasses (Düsterheit); ebenso viele des Kummers.« Es zeigt sich hier mehr ein empirisch psychologisch beobachtendes Verfahren. 2. »Die Unfähigkeit der Intelligenz hat wieder achtundzwanzig Spezies: Beschädigung, Mangel der Organe usf.« 3. »Die Befriedigung ist entweder innerlich oder äußerlich. Die innerliche Befriedigung ist vierfach: die erste betrifft die Natur«, das ganz Allgemeine, Substantielle, »und wird gesetzt in die Meinung, daß die Erkenntnis eine Modifikation des Prinzips der Natur selbst sei, verknüpft mit der Erwartung einer Befreiung durch den Akt der Natur«, – daß die Natur in der philosophischen Erkenntnis Befreiung gewähren werde. Die wahrhafte Befreiung ist jedoch nicht als Akt der Natur zu erwarten; es ist die Seele, die sie durch sich, durch ihre denkende Tätigkeit hervorzubringen hat. »Die zweite Befriedigung ist der Glaube, daß asketische Übungen hinreichen, sich der Befreiung zu versichern« (durch Schmerzen, Qualen, Büßungen). »Die dritte betrifft die Zeit: die Vorstellung, daß die Befreiung im Laufe der Zeit kommen werde, ohne Studium. Die vierte Befriedigung ist die durch die Vorstellung des Glücks, daß die Befreiung vom Schicksal abhänge. Die äußerliche Weise der Befriedigung bezieht sich auf Enthaltsamkeit vom Genuß, aber aus sinnlichen Motiven, z. B. aus Abneigung gegen die Unruhe der Erwerbung« (des Handelns), »aus Furcht vor den üblen Folgen des Genusses« usw. 4. Von der Vervollkommnung der Intelligenz sind wieder mehrere Arten angegeben, unter anderen auch die direkte psychologische Weise, »den Geist zu vervollkommnen, z. B. durch Räsonieren, freundschaftliche Unterhaltung« usw., wie man dies auch in unseren angewandten Logiken wohl finden kann.

Noch ist einiges Bestimmtere über den Hauptpunkt des Systems zu bemerken. »Die Samkhja, wie die anderen indischen Systeme der Philosophie, beschäftigen sich besonders

mit den drei Qualitäten (Gunas)«, Momenten der absoluten Idee, »die als Substanzen, als Modifikationen der Natur vorgestellt werden.« Es ist merkwürdig, daß bei den Indern dies in ihr beobachtendes Bewußtsein gefallen ist, daß das, was wahr und an und für sich ist, drei Bestimmungen enthält und der Begriff der Idee in drei Momenten vollendet ist. Dieses hohe Bewußtsein der Dreiheit, welches wir auch bei Platon und anderen wiederfinden, ist dann verlorengegangen in der Region des denkenden Betrachtens und erhielt sich nur in der Religion, aber als ein Jenseitiges. Der Verstand ist dann dahintergekommen und erklärte es für Unsinn. Erst Kant hat zu seinem Erkennen wieder die Bahn gebrochen. Die Wesenheit und Totalität des Begriffs von allem, in seiner Substanz betrachtet, wird nun durch die Dreiheit der Bestimmungen absorbiert; und es ist das Interesse der Zeit geworden, dies zum Bewußtsein zu bringen.

Bei den Indern ist dies Bewußtsein bloß durch sinnige Beobachtung hervorgegangen, und sie bestimmen nun näher diese Qualitäten so: Die erste und höchste sei die Güte (*sattwa*), sie sei erhaben, erleuchtend, verbunden mit Freude, Glückseligkeit; die Tugend walte in ihr vor. Sie sei im Feuer überwiegend; darum steige die Flamme auf und fliegen die Funken aufwärts. Wenn sie im Menschen das Übergewicht habe, wie sie es in den acht höheren Ordnungen habe, so sei sie die Ursache der Tugend. – Das ist also das durchaus und in jeder Rücksicht affirmative Allgemeine in abstrakter Form. Die zweite und mittlere Qualität sei die Häßlichkeit (*foulness*) oder Leidenschaft (*rajas, tejas*, Trieb, Neigung), die für sich blind ist, das Unreine, Schädliche. Sie sei tätig, heftig und veränderlich, verbunden mit Übel und Unglück, das Übergewicht habend in der Luft, weshalb der Wind sich kreuzweise bewege; in lebenden Wesen die Ursache des Lasters. Die dritte und letzte Qualität sei die Finsternis (*tamas*), sie sei träge und hinderlich, mit Sorge, Stumpfheit und Täuschung verbunden, das Übergewicht habend in Erde und Wasser, weshalb diese fallen und nach

unten streben; in lebendigen Wesen die Ursache der Dummheit. – Die erste Qualität ist somit die Einheit mit sich; die zweite das Manifestieren, das Prinzip der Differenz, der Trieb, die Entzweiung, als Schlechtigkeit; die dritte dann aber bloß Negation, wie sie auch im Konkreten der Mythologie vorgestellt wird als Schiwa (Mahadewa, Maheswara), der Gott der Zerstörung und Veränderung. Der wichtige Unterschied gegen uns fällt dahin, daß das dritte Prinzip nicht ist die Rückkehr in das erste, wie der Geist, die Idee dies fordert, vermittels des Aufhebens der Negation sich mit sich selbst zu vermitteln und in sich selbst zurückzugehen. Bei den Indern bleibt das Dritte Veränderung, Vernichtung.

»Diese drei Qualitäten werden vorgestellt als die Wesenheit der Natur. Die Samkhja sagt: ›Wir sprechen von ihnen wie von den Bäumen eines Waldes.‹« Dies ist jedoch ein schlechter Vergleich; denn der Wald ist nur ein abstrakt Allgemeines, worin die Einzelnen selbständig sind. »In den religiösen Vorstellungen der Wedas« (wo diese Qualitäten auch als Trimurti vorkommen) »wird von ihnen gesprochen als von sukzessiven Modifikationen, so daß ›alles zuerst Finsternis war, dann den Befehl erhielt, sich zu verwandeln, so die Weise des Triebes, der Wirksamkeit (*foulness*) annahm‹« (die aber noch schlimmer ist), »›bis sie endlich auf nochmaligen Befehl Brahmas die Form der Güte annahm‹«.

Das Fernere sind nähere Bestimmungen der Intelligenz in Rücksicht auf diese Qualitäten. »Zur Intelligenz werden acht Arten gerechnet, wovon vier der Güte angehören: erstens Tugend; zweitens Wissenschaft und Kenntnis; drittens Leidenschaftslosigkeit, die entweder äußerliches, sinnliches Motiv habe, die Abneigung vor Unruhe, oder geistiger Art sei und aus der Überzeugung erwachse, daß die Natur ein Traum sei, eine bloße Gaukelei und Täuschung; viertens die Macht.« Diese sei achtfach, und da sind denn acht sonderbare Eigenschaften angegeben: das Vermögen,

sich in eine ganz kleine Gestalt zusammenzunehmen, für die jedes Ding durchdringlich sei; das Vermögen, sich zu einem gigantischen Leibe auszudehnen; das Vermögen, eine Leichtigkeit anzunehmen, um an einem Sonnenstrahl in die Sonne steigen zu können; der Besitz von unbegrenzter Aktion der Organe, so daß man mit den Fingerspitzen den Mond berühren könne; unwiderstehlicher Wille, so daß man z. B. in die Erde tauchen könne so leicht wie in Wasser; Herrschaft über alle belebten und unbelebten Wesen; die Kraft, den Lauf der Natur zu verändern; das Vermögen, alles, was man wünsche, zu vollbringen.

»Daß solche transzendente Macht«, fährt Colebrooke fort, »dem Menschen in seinem Leben erreichbar sei, ist nicht der Samkhja-Sekte eigentümlich, sondern allen Systemen und religiösen Vorstellungen gemein; und solche Macht wird von vielen Heiligen und Brahmanen in Dramen und Volkserzählungen dargestellt und geglaubt.« Die sinnliche Evidenz hilft dagegen nicht; denn sinnliche Wahrnehmung ist für die Inder überhaupt nicht vorhanden, alles travestiert sich in Bilder der Phantasie, jeder Traum gilt ihnen als Wahrheit und Wirklichkeit. Diese Macht schreibt die Samkhja dem Menschen zu, insofern er durch Bildung seines Denkens sich in die Innerlichkeit erhebt. »Die Yoga-Sutra nennt in dem einen ihrer vier Kapitel eine Menge von Übungen«, wodurch solche Macht erlangt wird: z. B. tiefe Meditation, die mit Zurückhaltung des Atems und Untätigkeit der Sinne begleitet sei, während eine vorgeschriebene Stellung beständig beibehalten werde. Durch solche Übungen erlange der Adept die Kenntnis alles Vergangenen wie Zukünftigen: die Gedanken der anderen zu erraten; die Stärke des Elefanten, den Mut des Löwen, die Schnelligkeit des Windes zu haben; in der Luft zu fliegen, im Wasser zu schwimmen, in die Erde zu tauchen; alle Welten in einem Augenblicke zu übersehen und andere wunderbare Taten zu verrichten. Die schnellste Weise aber, die Glückseligkeit durch tiefe Kontemplation zu erreichen, sei diejenige Andacht zu

Gott, welche darin bestehe, den mystischen Namen Gottes, *Om*, stets zu murmeln. Dies ist eine ganz allgemeine Vorstellung.

Colebrooke erwähnt näher die theistische und atheistische Teilung der Samkhja. Während im theistischen System »Iswara, der oberste Regierer der Welt, als eine von den anderen Seelen unterschiedene Seele oder Geist angenommen wird, leugnet Kapila« (in der atheistischen Samkhja) »den Iswara, Urheber der Welt mit bewußtem Willen (*by volition*), indem er anführt, daß es keinen Beweis fürs Dasein Gottes gebe. Die Wahrnehmung zeige es nicht, noch lasse es sich durchs Schließen ableiten. Er erkennt zwar ein aus der Natur hervorgehendes Wesen an, welches die absolute Intelligenz sei, die Quelle aller individuellen Intelligenzen und der Ursprung aller anderen Existenzen, die sich nach und nach aus ihr entwickeln. Er bemerkt ausdrücklich, daß ›die Wahrheit solch eines Iswara bewiesen ist‹, des Schöpfers der Welt in solchem Sinne der Schöpfung, aber ›*die Existenz von Wirkungen*‹ (sagt er) ›*hängt von der Seele, dem Bewußtsein*, nicht von Iswara ab; alles kommt von dem großen Prinzip, der Intelligenz her‹«, der die individuelle Seele angehört, durch welche sie betätigt wird.

3. Was den dritten Abschnitt der Samkhja betrifft, die bestimmtere Weise der Erkenntnis des Prinzips, so will ich hier noch einige Bemerkungen herausheben, die Interesse haben können. Von den verschiedenen schon angegebenen Erkenntnisarten bleibt die des Räsonnements, der Zusammenhang im Schluß durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung, hierbei Hauptbestimmung, und ich will angeben, wie sie dies Verhältnis auffassen. »Der Verstand und alle anderen abgeleiteten Prinzipien sind Wirkungen. Von ihnen schließen sie auf ihre Ursachen«; dies ist in einiger Rücksicht analog mit unserem Schließen, in anderer abweichend. Sie haben die Ansicht: »Die Wirkungen existieren schon vor dem Wirken der Ursache; denn was nicht existiert, kann nicht durch Kausalität in die Existenz gesetzt werden.«

(Eine Konsequenz hiervon wäre die Ewigkeit der Welt, denn der Satz: »Aus Nichts wird Nichts«, an den auch Colebrooke hier erinnert, widerspricht der Erschaffung der Welt aus Nichts in unserer religiösen Form.) Colebrooke sagt: »Das heißt, Wirkungen sind Edukte eher als Produkte.« Es ist gerade die Frage: was sind Produkte? Nach den Indern ist nun schon die Wirkung in der Ursache enthalten. Z. B. sei das Öl schon in dem Samen des Sesamum, ehe es ausgepreßt wird, Reis in dem Halm, ehe er gedroschen, Milch in dem Euter der Kuh, ehe sie gemolken. Der Inhalt, »das Wesen der Ursache und Wirkung ist dasselbe«; ein Stück Kleid sei nicht wesentlich verschieden von dem Garn, woraus es gewoben. So fassen die Inder dies Verhältnis auf. Wenn man sagt: *ex nihilo nihil fit*, so muß man zugleich sagen: Gott schafft die Welt nicht aus Nichts, sondern aus sich; es ist seine eigene Bestimmung, die er in die Existenz bringt. Der Unterschied von Ursache und Wirkung ist nur ein Formenunterschied; der Verstand hält sie auseinander, nicht die Vernunft. Die Nässe ist dasselbe wie der Regen. Wir nennen es in der Mechanik verschiedene Bewegungen, aber die Bewegung hat dieselbe Geschwindigkeit vor dem Stoß und nach demselben – ein Verhältnis, das nach dem gewöhnlichen Bewußtsein ganz verschieden ist. Dies ist die Indifferenz von Ursache und Wirkung.

Die Inder schließen nun auf »eine allgemeine Ursache, welche ununterscheidbar ist. Die bestimmten Dinge sind endlich«, und deshalb müsse es eine sie durchdringende Ursache geben. Selbst die Intelligenz ist Wirkung dieser Ursache; und dies ist die Seele, sofern sie schaffend ist in dieser Identität mit der Natur nach ihrem Abstrahieren davon. Die Wirkung geht von der Ursache aus; aber umgekehrt ist sie nicht selbständig, sondern geht zurück in die allgemeine Ursache. Die Erschaffung der drei Welten tritt hervor; aber damit ist zugleich die allgemeine Zerstörung gesetzt. Wie die Schildkröte ihre Glieder ausstrecke und hernach sie wieder innerhalb ihrer Schale zurückziehe, so werden bei

dem allgemeinen Untergange und Auflösung der Dinge, welche zu einer bestimmten Zeit eintrete, die fünf Elemente, Erde usf., welche die drei Welten konstituieren, wieder in der umgekehrten Ordnung eingezogen als die, in welcher sie aus dem ursprünglichen Prinzip hervorgingen, indem sie Schritt für Schritt in ihre erste Ursache zurückkehren, – die höchste und ununterscheidbare, welche sei die Natur. Dieser werden »die drei Qualitäten: Güte, Leidenschaft und Finsternis« beigelegt. Das nähere Verhältnis dieser Bestimmungen könnte sehr interessant sein; aber es ist nur sehr oberflächlich aufgefaßt: Die Natur wirke nämlich durch die Mischung dieser drei Qualitäten; jedes Ding habe alle drei in sich, wie drei Ströme, die zusammenfließen. Ebenso wirke sie durch Modifikation, wie das Wasser, durch die Wurzeln der Pflanze eingesaugt und innerhalb der Frucht geleitet, einen besonderen Wohlgeschmack erhalte. Es sind so nur die Kategorien von Vermischung und Modifikation vorhanden. Sie sagen, die Natur habe jene drei Qualitäten in ihrem eigenen Rechte, als ihre Formen und Eigenschaften; die anderen Dinge nur, weil sie in ihnen als die Wirkungen jener vorhanden seien.

Zu betrachten haben wir noch das Verhältnis der Natur zum Geist: »Die Natur, ob sie gleich unbeseelt ist« – (die Seele ist für sich, kein Gegenstand des Genusses, auch nicht hervorgebracht), »die Natur verrichtet das Amt, die Seele vorzubereiten zu ihrer Befreiung, wie es die Funktion der Milch – einer Substanz, die keine Empfindung hat – ist, das Kalb zu ernähren.« Sie machen folgenden Vergleich: Die Natur sei einer Bajadere gleich, die sich der Seele zeige wie zu einer Audienz. Sie werde geschmäht über ihre Schamlosigkeit, sich zu wiederholten Malen dem rohen Anblick des Zuschauers preiszugeben. »Aber sie tritt ab, wenn sie sich genug gezeigt hat; sie tut's, weil sie gesehen worden ist; und der Zuschauer tritt ab, weil er sie gesehen hat. Sie hat keinen weiteren Gebrauch für die Welt. Dennoch bleibt die Verbindung der Natur und der Seele fortdauernd bestehen.«

Mit der Erreichung der geistigen Erkenntnis durchs Studium der Prinzipien werde die entscheidende, unwiderlegbare, einzige Wahrheit gelernt, daß »ich weder bin, noch etwas mein ist, noch ich existiere.« Die Ichheit ist nämlich noch unterschieden von der Seele; und zuletzt verschwindet die Ichheit, das Selbstbewußtsein dem Inder: »Alles, was im Bewußtsein, Verstande vorkommt, wird reflektiert von der Seele, aber als ein Bild, das den Kristall der Seele nicht beschmutzt, ihm auch nicht angehört. Im Besitz dieser Selbstkenntnis« (ohne Ichheit) »betrachtet die Seele bequem die Natur, dadurch entnommen der fruchtbaren Veränderung und befreit von jeder anderen Form und Wirkung des Verstandes, diese geistige Erkenntnis ausgenommen«, – ein vermitteltes, geistiges Wissen von dem ebenso vergeistigten Inhalte, ein Wissen ohne Ichheit und Bewußtsein. »Die Seele bleibt zwar einige Zeit noch mit einem Körper bekleidet, aber nur so, wie das Rad des Töpfers, wenn auch der Topf schon vollendet ist, sich noch dreht, durch die Kraft des früher ihm gegebenen Impulses.« Die Seele hat also nach den Indern nichts mehr mit dem Körper zu tun, und ihr Verhältnis zu ihm wird damit ein überflüssiges. »Wenn aber dann die Trennung der unterrichteten Seele von ihrem Körper endlich eintritt und die Natur in Rücksicht der Seele aufhört, so ist die absolute und letztliche Befreiung vollendet.« Dies sind die Hauptmomente der Samkhja-Philosophie.

2. Die Philosophie des Gotama und Kanade

Die Philosophie des Gotama und Kanade gehören zusammen[11]; »die Philosophie des Gotama wird *Njaja* genannt (rösonierend), die des Kanade Waischeschika (partikuläre).

---

11 M: *Transactions of the Royal Asiatic Society*, Vol. I, Part I, p. 92–118 (VII, Henry Thomas Colebrooke, *Essay on the Philosophy of the Hindus*, Part II)

Die erstere ist eine besonders ausgebildete Dialektik, die zweite dagegen beschäftigt sich mit der Physik, d. h. mit den besonderen oder sinnlichen Objekten«. Colebrooke sagt: »Kein Gebiet der Wissenschaft oder Literatur hat mehr die Aufmerksamkeit der Inder auf sich gezogen als die Njaja; und die Frucht dieser Studien ist eine unzählige Menge von Schriften, unter welchen sich Arbeiten von sehr berühmten Gelehrten befinden.«

»Die Ordnung, welche Gotama und Kanade beobachten, ist die, welche in einer Stelle der Wedas angedeutet wird, als die erforderlichen Schritte zum Unterricht und Studium, nämlich: Enunziation, Definition und Untersuchung.« Die Enunziation sei die Erwähnung eines Dinges bei seinem Namen, d. h. bei dem es bezeichnenden Ausdrucke, wie die Offenbarung ihn lehre; denn die Sprache wird als dem Menschen geoffenbart betrachtet. Die Definition stelle die besondere Eigenschaft dar, welche den wesentlichen Charakter eines Dinges ausmache. Die Untersuchung bestehe in der Nachforschung über die Angemessenheit und das Genügende der Definition. In Übereinstimmung hiermit schicken die Lehrer der Philosophie die wissenschaftlichen Ausdrücke voran, gehen zu den Definitionen fort und kommen dann auf die Untersuchung der so vorausgeschickten Subjekte. Mit dem Namen meint man die Vorstellung, womit in der Untersuchung verglichen wird, was in der Definition angegeben ist.

Das Fernere ist dann der zu betrachtende Gegenstand. »Gotama führt hier sechzehn Punkte an, unter welchen der Beweis, die Evidenz« (das Formelle), »und das, was zu beweisen ist, die Hauptpunkte sind; die übrigen sind nur subsidiarisch und akzessorisch, als zur Erkenntnis und Vergewisserung der Wahrheit beitragend. Die Njaja stimmt dann mit den übrigen psychologischen Schulen darin überein, daß sie Glückseligkeit, endliche Vortrefflichkeit und Befreiung vom Übel zum Lohne für eine vollkommene Erkenntnis der Prinzipien verspricht, welche sie lehre, d. h.

der Wahrheit; meinend die Überzeugung von der ewigen Existenz der Seele als trennbar von dem Körper« – der Geist für sich selbst. Die Seele ist dann selbst der Gegenstand, der erkannt und bewiesen werden soll. Das Nähere ist noch anzugeben.

Der erste Hauptpunkt, die Evidenz des Beweises habe vier Arten: erstens die Wahrnehmung; zweitens das Schließen (*inference*), welches drei Weisen habe: von der Folge auf die Ursache, von der Ursache auf die Wirkung, und nach Analogie. Die dritte Art der Evidenz sei die Vergleichung; die vierte die Versicherung (Behauptung), sowohl Tradition als Offenbarung in sich begreifend. Diese Arten des Beweises sind sehr ausgeführt, sowohl in dem alten Traktat, den man dem Gotama zuschreibt, als auch von unzähligen Kommentatoren.

Das zweite ist der Gegenstand, der zu beweisen ist, der evident werden soll; hier werden zwölf Gegenstände angegeben. Der erste und wichtigste aber sei die Seele, als vom Körper und den Sinnen sich unterscheidender Sitz der Empfindung und der Wissenschaft, – deren Existenz durch Neigung, Abneigung, Wollen usw. bewiesen werde. Sie habe vierzehn Qualitäten, wie Zahl, Größe, Besonderheit, Verbindung, Absonderung, Intelligenz, Vergnügen, Schmerz, Verlangen, Abneigung, Wille, Verdienst, Schuld und Einbildungskraft. – Wir sehen auch in diesen ganz ordnungslosen ersten Anfängen der Reflexion keinen Zusammenhang noch Totalität der Bestimmungen. Der zweite Gegenstand der Erkenntnis sei der Körper; der dritte die Organe der Empfindung, wobei die fünf äußeren Sinne genannt werden. Sie seien nicht Modifikationen des Bewußtseins (wie die Samkhja behauptet), sondern Material aus den Elementen, respektiv aus Erde, Wasser, Licht, Luft und Äther bestehend. Der Augapfel sei nicht (sagen sie) das Organ des Sehens, noch das Ohr das des Hörens; sondern das Organ des Sehens sei ein Lichtstrahl, der vom Auge ausgehe zum Gegenstande: das Organ des Hörens der Äther, der in der

Höhle des Ohrs mit dem gehörten Gegenstande durch den dazwischen befindlichen Äther kommuniziere. Jener Lichtstrahl sei gewöhnlich nicht sichtbar, gerade wie ein Licht nicht um Mittag gesehen werde; aber unter gewissen Umständen sei er zu sehen. Beim Geschmack sei Wäßriges (wie der Speichel) das Organ usw. Ähnliches, wie hier vom Sehen gesagt wird, findet sich auch bei Platon im *Timaios* (Steph. 45 f.). Interessante Bemerkungen über Phosphor des Auges sind in einem Aufsatze von Schultz in Goethes Morphologie[12] enthalten. Beispiele, daß Menschen bei Nacht gesehen haben, so daß ihr Auge den Gegenstand erleuchtet, kommen in Menge vor; aber die Erscheinung verlangt allerdings besondere Umstände. – Der vierte Gegenstand seien die Gegenstände der Sinne. Hier schaltet Cesava (ein Kommentator) die Kategorien des Kanade ein, deren sechs seien: Die erste derselben sei die Substanz; dieser gebe es neun: Erde, Wasser, Licht, Luft, Äther, Zeit, Raum, Seele, Verstand. Die Grundelemente der »materiellen Substanzen werden von Kanade so angesehen, als seien sie ursprünglich Atome und nachher deren Aggregate. Er behauptet die Ewigkeit der Atome«; und es wird dann vieles beigebracht über die Verbindung der Atome, wobei auch die Sonnenstäubchen vorkommen. Die zweite Kategorie sei die Qualität, deren es vierundzwanzig gebe: »1. Farbe, 2. Geschmack, 3. Geruch, 4. Gefühl, 5. Zahl, 6. Größe, 7. Individualität, 8. Verbindung, 9. Trennung, 10. Priorität, 11. Posteriorität, 12. Schwere, 13. Flüssigkeit, 14. Zähigkeit, 15. Klang, 16. Intelligenz, 17. Vergnügen, 18. Schmerz, 19. Verlangen, 20. Abneigung, 21. Willen, 22. Tugend, 23. Laster, 24. eine Fähigkeit, welche drei Arten in sich begreife: Geschwindigkeit, Elastizität und Einbildungskraft. Die dritte Kategorie sei die Aktion, die vierte die Gemeinschaft, die fünfte der Unterschied, die sechste die Verbindung (*aggregation*), die

12 Chr. L. Fr. Schultz, »Über physiologische Gesichts- und Farbenerscheinungen«, *Zur Naturwissenschaft überhaupt*, II. Bd., 1. Heft (1823)

letzte des Kanade; andere Schriftsteller fügen noch die Negation als die siebente hinzu.« Dies ist die Art und Weise, wie die Philosophie bei den Indern aussieht.

Auf die zwei Hauptpunkte, die Evidenz und das, was zu wissen interessant ist, läßt nun die Philosophie des Gotama als den dritten Punkt »den Zweifel« folgen. Ein anderer Punkt ist »der regelmäßige Beweis«, das förmliche Räsonieren, »oder der vollständige Syllogismus (Njaja), welcher aus fünf Propositionen besteht: 1. der Satz, 2. der Grund, 3. der Beweis (*the instance*), 4. die Anwendung, 5. der Schluß. Z. B.: 1. Dieser Hügel ist feurig; 2. denn er raucht; 3. was raucht, ist feurig, wie ein Küchenherd; 4. zugegeben« (*accordingly*, nun aber) »der Hügel raucht; 5. darum ist er feurig.« Dies wird so vorgetragen wie bei uns die Syllogismen; aber es kommt so heraus, daß das, worum es sich handelt, vorn gesetzt ist. Wir würden hingegen mit dem Allgemeinen anfangen. Dies ist die gewöhnliche Form, und es kann uns an diesen Beispielen genügen. Wir wollen jedoch jetzt die Sache noch einmal zusammenfassen.

Wir haben in Indien gesehen, daß das Sammeln der Seele in sich, ihr Erheben in die Freiheit, das Denken, das sich für sich konstituiert, die Hauptsache ist. Dies Fürsichwerden der Seele auf die abstrakteste Weise können wir intellektuelle Substantialität nennen; aber es ist hier nicht Einheit des Geistes und der Natur, sondern gerade das Gegenteil vorhanden. Dem Geist ist die Betrachtung der Natur nur Mittel, Übung des Denkens, die zum Ziel hat die Befreiung des Geistes. Die intellektuelle Substantialität ist das Ziel; in der Philosophie aber ist sie im allgemeinen die wesentliche Grundlage, der Anfang; Philosophieren ist dieser Idealismus, daß das Denken für sich ist, die Grundlage der Wahrheit ist. Die intellektuelle Substantialität ist das Gegenteil von der Reflexion, dem Verstande, der subjektiven Individualität der Europäer. Es ist bei uns von Wichtigkeit, daß *ich* es will, weiß, glaube, meine, nach den Gründen, die ich dazu habe, nach meiner Willkür; diesem wird ein unendlicher Wert

zugeschrieben. Die intellektuelle Substantialität ist hierzu das Extrem, da vergeht alle Subjektivität des Ich; für diese ist alles Objektive eitel geworden, es gibt für sie keine objektive Wahrheit, Pflicht, Recht, und so ist die subjektive Eitelkeit das einzige Zurückbleibende. Es ist das Interesse, zu der intellektuellen Substantialität zu kommen, um jene subjektive Eitelkeit mit aller ihrer Gescheitheit und Reflexion darin zu ersäufen. Dies ist der Vorteil dieses Standpunkts.

Der Mangel besteht darin, daß, indem die intellektuelle Substantialität als Ziel und Zweck für das Subjekt vorgestellt wird, als ein Zustand, der für das Interesse des Subjekts hervorgebracht werden soll, die Objektivität überhaupt mangelt. So sehr auch diese intellektuelle Substantialität das Objektivste ist, so ist sie doch nur ganz abstrakt objektiv; daher fehlt ihr die wesentliche Form der Objektivität. Eben jene intellektuelle Substantialität, die so in der Abstraktion bleibt, hat zu ihrer Existenz nur die subjektive Seele; es soll alles darin untergehen. Wie in der Eitelkeit, wo nur die subjektive Macht des Verneinens das Bleibende ist, alles untergeht, so enthält ebenso dies Abstrakte der intellektuellen Substantialität nur die Flucht ins Leere und Bestimmungslose. Es fehlt ihr die in sich selbst formierende Objektivität; und es ist nun darum zu tun, daß dieser Boden diese Bestimmung hervortreibe – die unendliche Form, die das ist, was man das Denken nennt, die sich bestimmende Objektivität. Dies Denken ist erstens als subjektiv das meinige (Ich, meine Seele denkt); aber zweitens ist dasselbe auch die Allgemeinheit, welche die intellektuelle Substantialität enthält; und drittens ist das Denken die formierende Tätigkeit, das Prinzip des Bestimmens. Wir haben so eine zweite Weise der Objektivität, die unendliche Form in sich ist. Dies ist der wahrhafte Boden, der bereitet werden soll, der sich selbst entfaltet, bestimmt und auf diese Weise dem besonderen Inhalt einen Platz gibt, ihn gewähren läßt und in sich erhält.

In der orientalischen Anschauung taumelt das Besondere, ist bestimmt, vorüberzugehen; im Boden des Denkens dagegen hat es auch seine Stelle. Es kann sich in sich wurzeln, kann fest werden; und es ist dies der harte, europäische Verstand. Um ihn sich abzutun, dienen solche orientalische Vorstellungen. Aber im Boden des Denkens ist er flüssig erhalten, soll nicht für sich werden, sondern nur Moment des ganzen Systems sein. In der orientalischen Philosophie haben wir auch bestimmten Inhalt gefunden, der betrachtet wird; aber die Betrachtung ist ganz gedankenlos, ohne Systematisierung, weil sie darübersteht, außer der Einheit. Jenseits steht die intellektuelle Substantialität, diesseits ist es dann trocken und dürftig. Das Besondere hat so nur die hölzerne Form des Räsonierens und Schließens, wie auch bei den Scholastikern. In dem Boden des Denkens kann dagegen dem Besonderen sein Recht geschehen; es kann als Moment der ganzen Organisation angesehen, begriffen werden. In der indischen Philosophie ist die Idee nicht gegenständlich geworden; das Äußere, Gegenständliche ist daher nicht nach der Idee begriffen worden. Es ist dies das Mangelhafte des Orientalismus.

Der wahrhaft objektive Boden des Denkens wurzelt in der wirklichen Freiheit des Subjekts. Das Allgemeine, Substantielle selbst soll Objektivität haben. Indem das Denken dies Allgemeine, der Boden des Substantiellen ist und zugleich Ich ist – das Denken ist das Ansich und existiert als freies Subjekt –, so hat das Allgemeine unmittelbare Existenz und Gegenwart; es ist nicht nur ein Ziel, ein Zustand, in den übergegangen werden soll, sondern die Absolutheit ist gegenständlich. Diese Bestimmung ist es, die wir in der griechischen Welt vorfinden und deren Ausbildung der Gegenstand unserer weiteren Betrachtung ist. Zuerst tritt das Allgemeine als ganz abstrakt auf, so steht es der konkreten Welt gegenüber; aber es gilt für den Boden beider, für die konkrete Welt und für das, was an sich ist. Dies ist nicht ein Jenseitiges, sondern das Gegenwärtige gilt dafür, daß es in

dem Ansich stehe, oder das Ansich, das Allgemeine ist die Wahrheit der Gegenstände[13].

13 Lasson: »oder daß das an sich Allgemeine die Wahrheit der Gegenstände sei«

Erster Teil

GRIECHISCHE PHILOSOPHIE

Einleitung

Bei dem Namen Griechenland ist es dem gebildeten Menschen in Europa, insbesondere uns Deutschen, heimatlich zumute. Die Europäer haben ihre Religion, das Drüben, das Entferntere, einen Schritt weiter weg als Griechenland, aus dem Morgenlande, und zwar aus Syrien empfangen. Aber das Hier, das Gegenwärtige, Wissenschaft und Kunst, was unser geistiges Leben befriedigend, es würdig macht sowie ziert, wissen wir von Griechenland ausgegangen, direkt oder indirekt – indirekt durch den Umweg der Römer. Der letzte Weg war die frühere Form, in welcher diese Bildung an uns kam, auch von seiten der vormals allgemeinen Kirche, welche als solche ihren Ursprung aus Rom ableitet und die Sprache der Römer selbst bis jetzt beibehalten hat. Die Quellen des Unterrichts sind nebst dem lateinischen Evangelium die Kirchenväter gewesen. Auch unser Recht rühmt sich, seine vollkommenste Direktion aus dem römischen zu schöpfen. Die germanische Gedrungenheit hat es nötig gehabt, durch den harten Dienst der Kirche und des Rechts, die uns von Rom gekonmen, hindurchzugehen und in Zucht gehalten zu werden. Erst dadurch ist der europäische Charakter mürbe und fähig gemacht für die Freiheit. Nachdem also die europäische Menschheit bei sich zu Hause geworden ist, auf die Gegenwart gesehen hat, so ist das Historische aufgegeben, das von Fremden Hineingelegte. Da hat der Mensch angefangen, in seiner Heimat zu sein. Dies zu genießen, hat man sich an die Griechen gewendet. Lassen wir der Kirche und der Jurisprudenz ihr Latein und ihr Römertum. Höhere, freiere Wissenschaft (philosophische Wissenschaft) wie unsere schöne freie Kunst, den Geschmack und die Liebe derselben wissen wir im griechischen Leben wurzelnd und aus ihm den Geist desselben geschöpft zu haben. Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben, so nach solchem Lande, solchem Zustande.

Was aber uns heimatlich bei den Griechen macht, ist, daß wir sie finden, daß sie ihre Welt sich zur Heimat gemacht; der gemeinschaftliche Geist der Heimatlichkeit verbindet uns. Wie es im gemeinen Leben geht, daß uns bei den Menschen und Familien wohl ist, die heimatlich bei sich, zufrieden in sich sind, nicht hinaus, hinüber, so ist es der Fall bei den Griechen. Sie haben freilich die substantiellen Anfänge ihrer Religion, Bildung, gesellschaftlichen Zusammenhaltens mehr oder weniger aus Asien, Syrien und Ägypten erhalten; aber sie haben das Fremde dieses Ursprungs so sehr getilgt, es so umgewandelt, verarbeitet, umgekehrt, ein Anderes daraus gemacht, daß das, was sie wie wir daran schätzen, erkennen, lieben, eben wesentlich das Ihrige ist.

Man kann deswegen bei der Geschichte des griechischen Lebens ebensosehr, als man weiter zurückgeht und zurückgehen muß, auch diesen Rückgang entbehren und innerhalb ihrer Welt und Weise die Anfänge, das Aufkeimen, den Fortgang von Wissenschaft und Kunst bis zu ihrer Blüte wie selbst den Quell des Verderbens rein umschlossen in ihrer Sphäre verfolgen. Denn ihre geistige Entwicklung braucht das Empfangene, Fremde nur als Materie, Anstoß. Sie haben sich darin als Freie gewußt und betragen. Die Form, die sie der fremden Grundlage gegeben, ist dieser eigentümliche geistige Hauch – der Geist der Freiheit und Schönheit, der als Form einerseits genommen werden kann, der es aber andererseits eben ist, was in der Tat das höhere Substantielle ist.

Nicht nur aber haben sie so das Substantielle ihrer Bildung sich selbst erschaffen (und gleichsam undankbar den fremden Ursprung vergessen, in den Hintergrund gestellt, vielleicht in das Dunkel der Mysterien, das sie vor ihnen selbst sich geheim gehalten, vergraben), sich ihre Existenz heimatlich gemacht, sondern diese ihre geistige Wiedergeburt – was ihre eigentliche Geburt ist – auch geehrt. Sie sind nicht nur Diese gewesen, haben dies gebraucht und genossen, was sie vor sich gebracht und was sie aus sich gemacht, sondern

haben diese Heimatlichkeit ihrer ganzen Existenz, den Anfang und den Ursprung ihrer selbst, bei sich gewußt und dankbar und freudig sich vorgestellt, – nicht *um* zu sein, zu haben und zu gebrauchen. Denn eben ihr Geist, als aus geistiger Wiedergeburt geboren, ist dies, sich dessen bewußt zu sein als des Ihrigen: α) es zu sein und β) es auch entstanden zu wissen, und zwar bei sich. Sie stellen sich ihre Existenz abgetrennt von ihnen als Gegenstand vor, der sich für sich erzeugt und für sich ihnen zugute wird. Sie wissen von dem Grunde und Ursprung als einem Grunde und Ursprung, aber bei ihnen. Sie haben somit von allem, was sie besessen und gewesen, eine Geschichte sich gemacht. Nicht nur die Entstehung der Welt, d. i. der Götter und Menschen, der Erde, Himmel, Winde, Berge, Flüsse, haben sie sich vorgestellt, sondern von allen Seiten ihres Daseins – wie ihnen das Feuer gebracht und die Opfer, die damit verbunden, die Saaten, Ackerbau, Ölbaum, Pferd, Ehe, Eigentum, Gesetze, Künste, Gottesdienst, Wissenschaften, Städte, Geschlechter der Fürsten usf. –, von allem diesen so den Ursprung in anmutigen Geschichten sich vorgestellt, wie bei ihnen es geworden. Nach dieser äußerlichen Seite haben sie es historisch bei sich entstehen sehen als ihre Werke und Verdienste.

In dieser existierenden Heimatlichkeit selbst, aber dann dem Geiste der Heimatlichkeit, in diesem Geiste des vorgestellten Beisichselbstseins, des Beisichselbstseins in seiner physikalischen, bürgerlichen, rechtlichen, sittlichen, politischen Existenz, in diesem Charakter der freien, schönen Geschichtlichkeit, der Mnemosyne (daß, was sie sind, auch als Mnemosyne bei ihnen ist), liegt auch der Keim der denkenden Freiheit und so der Charakter, daß bei ihnen die Philosophie entstanden ist.

Wie die Griechen bei sich zu Hause, so ist die Philosophie eben dies: bei sich zu Hause zu sein, – daß der Mensch in seinem Geiste zu Hause sei, heimatlich bei sich. Wenn es uns sonst bei den Griechen heimatlich ist, so müssen wir beson-

ders in ihrer Philosophie zu Hause bei ihnen sein, nicht aber als bei ihnen, da die Philosophie eben bei sich selbst zu Hause ist und wir es mit Gedanken, unserem Eigensten, dem Freien von allen Besonderheiten zu tun haben. Die Entwicklung des Gedankens ist bei ihnen von ihren uranfänglichen Elementen hervorgetreten, hat sich entfaltet, und wir können sie betrachten, ohne weitere äußere Veranlassungen aufsuchen zu müssen. Um griechische Philosophie zu begreifen, können wir bei ihnen selbst stehenbleiben.

Wir müssen aber ihren Charakter und Standpunkt näher bestimmen. Die Griechen haben ebensosehr eine Voraussetzung, als sie aus sich selbst hervorgegangen sind. Diese ist geschichtlich. In Gedanken aufgefaßt, ist sie die orientalische Substantialität der Einheit des Geistigen und Natürlichen. Sie ist natürliche Einheit. Nur aus sich hervorgehen, in sich sein, ist das andere Extrem der abstrakten Subjektivität (der reine Formalismus), wenn sie noch leer ist oder vielmehr sich leer gemacht hat, – das abstrakte Prinzip der modernen Welt. Die Griechen stehen zwischen beiden in der schönen Mitte, welche darum Mitte der Schönheit ist, weil sie zugleich natürlich und geistig ist, aber so, daß die Geistigkeit das herrschende, bestimmende Subjekt bleibt. Der Geist, in die Natur versenkt, ist in substantieller Einheit mit ihr, und indem er Bewußtsein ist, ist er vornehmlich Anschauung, Maßloses überhaupt; als subjektives Bewußtsein allerdings gestaltend, aber maßlos. Die Griechen hatten die substantielle Einheit der Natur und des Geistes zur Grundlage, zu ihrem Wesen; und es so zum Gegenstande habend und wissend, aber als darin nicht untergehend, sondern in sich gegangen, sind sie nicht zum Extrem der formellen Subjektivität zurückgetreten, sondern zugleich im Einen bei sich, also als freies Subjekt, das zum Inhalt, Wesen, Substrat noch jene erste Einheit hat, – als freies Subjekt seinen Gegenstand zur Schönheit bildend. Die Stufe des griechischen Bewußtseins ist die Stufe der Schönheit. Denn Schönheit ist das Ideal, der Gedanke aus dem Geiste ent-

sprungen, – aber so, daß die geistige Individualität noch nicht für sich ist als abstrakte Subjektivität, die sich dann in ihr selbst ihr Dasein zur Gedankenwelt auszubilden hat; sondern diese Subjektivität hat die natürliche, sinnliche Weise noch an ihr, so daß aber diese natürliche Weise nicht in gleichem Range, Würde steht, noch das Überwiegende ist wie im Orient. Jetzt hat das Prinzip des Geistigen den ersten Rang, und das Naturwesen gilt nicht mehr für sich in seinen existierenden Gestaltungen, sondern ist vielmehr nur Ausdruck des durchscheinenden Geistes und zum Mittel und Weise der Existenz des Geistes herabgesetzt. Der Geist hat aber noch nicht sich selbst als Medium, sich in sich selbst vorzustellen und darauf seine Welt zu gründen.

Freie Sittlichkeit konnte und mußte also hier stattfinden, da die geistige Substanz der Freiheit die Grundlage ihrer Sitten, Gesetze und Verfassungen war. Weil das Naturmoment noch darin enthalten ist, so ist die Weise der Sittlichkeit des Staats noch mit Natürlichkeit behaftet. Die Staaten sind kleine Naturindividuen, die sich nicht zu einem Ganzen vereinigen konnten. Das Allgemeine steht nicht frei für sich; das Geistige ist so noch beschränkt. In der griechischen Welt wird die an und für sich seiende ewige Sache ausgeführt durch den Gedanken, zum Bewußtsein gebracht, aber so, daß die Subjektivität noch in zufälliger Bestimmung ihr gegenübersteht, weil sie noch wesentliche Beziehung auf die Natürlichkeit hat.

Die orientalische maßlose Kraft der Substanz ist durch den griechischen Geist zum Maße gebracht und in die Enge gezogen worden. Er ist Maß, Klarheit, Ziel, Beschränkung der Gestaltungen, Reduktion des Unermeßlichen, des unendlich Prächtigen und Reichen auf Bestimmtheit und Individualität. Der Reichtum der griechischen Welt besteht nur in einer unendlichen Menge schöner, lieblicher, anmutiger Einzelheiten, in dieser Heiterkeit in allem Dasein. Das Größte unter den Griechen sind die Individualitäten: diese Virtuosen der Kunst, Poesie, des Gesanges, der Wissenschaft,

Rechtschaffenheit, Tugend. Wenn, der Pracht und Erhabenheit, dem Kolossalen der orientalischen Phantasien, der ägyptischen Kunstbauten, der morgenländischen Reiche usf. gegenüber, die griechischen Heiterkeiten (schönen Götter, Statuen, Tempel) wie ihre Ernsthaftigkeiten (Institutionen und Taten) schon als kleinliche Kinderspiele erscheinen können, so ist der Gedanke, der hier aufblüht, es noch mehr, der diesen Reichtum der Einzelheiten, so wie die orientalische Größe, in die Enge zieht und auf seine einfache Seele reduziert, die aber in sich der Quellpunkt des Reichtums einer höheren idealen Welt, der Welt des Gedankens wird.
»Aus deinen Leidenschaften, o Mensch«, sagte ein Alter, »hast du den Stoff deiner Götter genommen«, – wie die Morgenländer (Inder vornehmlich) aus den Naturelementen, Naturkräften, Naturgestaltungen; »aus dem Gedanken«, kann man hinzusetzen, »nimmst du das Element und den Stoff zu Gott«. Hier ist der Gedanke der Boden, aus dem Gott hervorgeht. Es ist nicht der anfangende Gedanke, der die Grundlage ausmacht, aus dem die ganze Bildung zu begreifen ist. Im Gegenteil. So erscheint der Gedanke als ganz arm, höchst abstrakt und von geringem Inhalt gegen den Inhalt, den das Orientalische seinem Gegenstande gibt. Der Anfang ist selbst, als unmittelbarer, Anfang in der Form der Natürlichkeit, der Unmittelbarkeit selbst. Dies teilt er mit dem Orientalischen selbst. Indem er aber den Inhalt des Orients auf ganz arme Bestimmungen reduziert, so sind für uns diese Gedanken kaum zu beachten, da sie noch nicht als Gedanken und in der Form und Bestimmung des Gedankens, sondern der Natürlichkeit vorhanden sind. Also Gedanke ist das Absolute, aber nicht als Gedanke. Wir haben nämlich immer zweierlei zu unterscheiden: das Allgemeine oder den Begriff und dann die Realität dieses Allgemeinen, da es denn darauf ankommt, ob die Realität selber Gedanke oder Natürliches ist. Indem nun zuerst die Realität noch die Form der Unmittelbarkeit hat und nur der Gedanke an sich ist, so liegt darin der Grund, daß wir

bei den Griechen mit der Naturphilosophie der ionischen Schule anfangen.

Was den äußerlichen historischen Zustand Griechenlands zu dieser Zeit betrifft, so fällt dieser Anfang der griechischen Philosophie ins sechste Jahrhundert vor Christi Geburt, zu den Zeiten des Kyros, in die Epoche des Untergangs der ionischen Freistaaten in Kleinasien. Indem diese schöne Welt, die sich für sich zu hoher Bildung ausgebildet hatte, zugrunde ging, trat die Philosophie auf. Krösus und die Lydier hatten zuerst die ionische Freiheit in Gefahr gebracht; später erst zerstörte die persische Herrschaft sie ganz, so daß die meisten Bewohner andere Sitze suchten und Kolonien stifteten, besonders im Abendlande. Zu gleicher Zeit mit diesem Untergang der ionischen Städte hatte das andere Griechenland aufgehört, unter seinen alten Fürstenhäusern zu stehen. Die Pelopiden und die anderen, größtenteils fremden Königsstämme waren untergegangen. Griechenland war in vielfache Berührung nach außen gekommen, teils suchten die Griechen in sich selbst nach einem gesellschaftlichen Bande. Das patriarchalische Leben war vorbei; es trat in vielen Staaten das Bedürfnis zu gesetzlichen Bestimmungen und Einrichtungen, sich frei zu konstituieren, ein. Wir sehen viele Individuen auftreten, die nicht mehr durch ihren Stamm Herrscher ihrer Mitbürger waren, sondern durch Talent, Phantasie, Wissenschaft ausgezeichnet und verehrt. Solche Individuen sind in verschiedene Verhältnisse zu ihren Mitbürgern gekommen. Sie sind teils Berater gewesen – der gute Rat wurde häufig auch nicht befolgt –, teils sind sie von ihren Mitbürgern gehaßt und verachtet worden: diese Männer zogen sich vom öffentlichen Wesen zurück. Andere sind gewaltsame, wenn auch nicht grausame Beherrscher ihrer Mitbürger geworden, andere endlich Gesetzgeber der Freiheit gewesen.

Unter diese soeben charakterisierten Männer gehören die in neueren Zeiten aus der Geschichte der Philosophie ausgeschlossenen sogenannten *Sieben Weisen.* Insofern sie als nähere Denkmale der Geschichte der Philosophie gelten, so ist ihr Charakter im Eingang der Philosophie kurz näher anzugeben. Sie treten in jenen Verhältnissen auf, teils an dem Kampfe der ionischen Städte teilnehmend, teils auswandernd, teils auch als angesehene Individuen in Griechenland. Die Namen der Sieben werden verschiedentlich angegeben, gewöhnlich: Thales, Solon, Periander, Kleobulos, Cheilon, Bias, Pittakos. »Hermippos« bei Diogenes Laertios (I, § 42) »erwähnt siebzehn, unter denen verschiedene sieben verschiedentlich auswählen.« Nach Diogenes Laertios nennt schon ein älterer, Dikaiarch, nur vier, die einstimmig nach allen unter den Sieben vorkommen: Thales, Bias, Pittakos und Solon (I, § 41). Sonst werden noch genannt: Myson, Anacharsis, Akusilaos, Epimenides, Pherekydes usf. Dikaiarch bei Diogenes (I, § 40) sagt von ihnen, sie seien weder Weise noch Philosophen, sondern verständige Männer und Gesetzgeber gewesen – geniale Männer. Und dies Urteil ist das allgemeine geworden und für richtig anzunehmen. Sie fallen in die Periode des Übergangs der Griechen aus einem patriarchalischen Verhältnisse der Könige zu einem gesetzlichen oder gewalttätigen. Der Ruhm der Weisheit jener gründet sich einerseits darauf, daß sie das praktisch Wesentliche des Bewußtseins, d. i. das Bewußtsein der an und für sich allgemeinen Sittlichkeit auffaßten, es als Sittensprüche und zum Teil als bürgerliche Gesetze aussprachen und diesen auch in Staaten Wirklichkeit verschafften, teils indem sie Theoretisches in sinnreichen Sprüchen ausdrückten. Einige solcher Sprüche könnten nicht bloß als tiefsinnige oder gute Gedanken, sondern insofern als philosophisch und spekulativ angesehen werden, als ihnen eine umfassende allgemeine Bedeutung zugeschrieben wird, welche jedoch nicht an ihnen

selbst erhellt. Diese Männer haben nicht wesentlich die Wissenschaft, das Philosophieren zu ihrem Zwecke gemacht, und von Thales heißt es ausdrücklich, er habe erst in der späteren Zeit seines Lebens dem Philosophieren sich gewidmet. Politisches Verhältnis war das häufigste. Es waren praktische Männer, Geschäftsmänner, aber nicht in dem Sinne, wie dies bei uns genommen wird, wo die praktische Tätigkeit einem besonderen Zweig der Staatsverwaltung, Gewerbe, Ökonomie usw. sich widmet, sondern sie lebten in demokratischen Staaten und teilten so die Sorge für die allgemeine Staatsverwaltung und Regierung. Sie waren auch nicht Staatsmänner wie die großen griechischen Individuen Miltiades, Themistokles, Perikles, Demosthenes, sondern Staatsmänner in einer Zeit, wo es sich um die Rettung, Feststellung, ganze Anordnung und Einrichtung, beinahe um die Gründung von Staatsleben, wenigstens um Gründung gesetzlich fester Zustände handelte.

So erscheinen besonders Thales und Bias für die ionischen Städte. Herodot (I, 169–171) spricht von beiden und sagt von Thales, daß er schon vor der Unterwerfung der Ionier (wie es scheint durch Krösus) ihnen angeraten habe, eine oberste Ratsversammlung (ἓν βουλευτήριον) in Teos, dem Mittelpunkt der ionischen Völker, zu konstituieren – also einen Föderativstaat mit Haupt- und Bundesstadt –, wobei sie nichtsdestoweniger besondere Völkerschaften (δῆμοι) bleiben sollten. Diesen Rat haben sie jedoch nicht befolgt. Dies hat sie vereinzelt, geschwächt, und davon war die Folge ihre Besiegung. Es ist den Griechen immer schwer geworden, sich ihrer Individualität zu begeben. Ebensowenig haben die Ionier den Rat des Bias von Priene befolgt, der später (als Harpagos, der Feldherr des Kyros, welcher die Unterwerfung der Ionier vollendete, sie ins Gedränge gebracht hatte) im entscheidenden Zeitpunkt ihnen, als sie in Panionion versammelt waren, den heilsamsten Rat gegeben: sie sollten in einer gemeinschaftlichen Flotte nach Sardinien ziehen, dort *einen* ionischen Staat errichten; so

würden sie der Knechtschaft entgehen, glücklich sein und, die größte Insel bewohnend, sich die anderen unterwerfen; wenn sie aber in Ionien blieben, so sehe er keine Hoffnung zu ihrer Freiheit. Diesem Rat gibt auch Herodot seine Zustimmung: »Wenn sie denselben befolgt hätten, so wären sie die glücklichsten der Griechen geworden.« So etwas geschieht nur durch Gewalt, nicht freiwillig.

In ähnlichen Verhältnissen sehen wir auch die anderen Weisen. Solon war Gesetzgeber in Athen und ist dadurch vornehmlich berühmt. Wenige Menschen haben diese hohe Stellung gehabt, den Ruhm eines Gesetzgebers zu erlangen. Mit ihm teilen ihn nur Moses, Lykurg, Zaleukos, Numa usw. Es finden sich unter den germanischen Völkern keine Individuen, die diesen Ruhm haben, die Gesetzgeber ihrer Völker zu sein. Heutzutage kann es keine Gesetzgeber geben; die gesetzlichen Einrichtungen, rechtlichen Verhältnisse sind in neuerer Zeit immer schon vorhanden. Es ist sehr wenig mehr zu machen; nur weitere Bestimmung des Details, sehr unbedeutende Nebenbestimmungen können noch durch den Gesetzgeber, gesetzgebende Versammlungen gegeben werden. Es handelt sich nur um Sammlung, Redaktion und Ausbildung des Einzelnen. Und doch auch Solon und Lykurg haben nichts getan, als der eine den ionischen Geist wie der andere den dorischen Charakter, die sie vor sich hatten und [die] nur das an sich Vorhandene waren, zum Bewußtsein (in eine andere Form) zu bringen, das Momentane der Zerrüttung zu Ende zu bringen und diesem Übelstande auch durch wirkliche Gesetze abzuhelfen.

Solon ist dabei kein vollkommener Staatsmann gewesen; dies zeigt sich im Verfolg seiner Geschichte. Eine Verfassung, die dem Peisistratos gestattete, sich sogleich, noch in seiner Gegenwart, zum Tyrannen aufzuwerfen, welche Verfassung so wenig kraftvoll in sich, organisch war, daß sie ihrem Umsturz nicht begegnen konnte – und welcher Macht? –, setzt einen inneren Mangel in ihr voraus. Das kann sonderbar scheinen; einem solchen Angriff muß eine Verfassung

Widerstand leisten können. Aber näher, was tat Peisistratos? Das Verhältnis der sogenannten Tyrannen wird am klarsten durch das Verhältnis des Solon zum Peisistratos. Als ordentliche Verfassungen und Gesetze bei den Griechen notwendig wurden, so sehen wir Gesetzgeber und Regenten von Staaten entstehen, die dem Volke Gesetze auflegten und es nach diesen beherrschten. Das Gesetz als allgemein erscheint dem Individuum als Gewalt, insofern es das Gesetz nicht einsieht, nicht begreift, – so als Gewalt noch jetzt, – so zuerst dem ganzen Volke, bis nachher nur dem Einzelnen. Es ist notwendig, ihm zuerst Gewalt anzutun, bis es zur Einsicht kommt und das Gesetz ihm zu seinem Gesetz wird, aufhört, ein Fremdes zu sein. Die meisten Gesetzgeber und Einrichter der Staaten übernahmen es selbst, dem Volke diese Gewalt anzutun und die Tyrannen desselben zu sein. Welche es nicht selbst übernahmen, in solchen Staaten mußten es andere Individuen übernehmen; die Sache selbst ist notwendig.

So sehen wir Solon – dem seine Freunde rieten, sich der Herrschaft zu bemächtigen, »weil das Volk selbst es gern gesehen hätte, wenn er die Tyrannis übernähme«[1], – »sie ausschlagen und es zu verhindern suchen, als ihm Peisistratos deswegen verdächtig wurde. Als er nämlich die Absicht des Peisistratos merkte, kam er in die Volksversammlung mit Panzer und Schild«, was damals schon ungewöhnlich war*, »und gab dem Volke das Vorhaben des Peisistratos an. Er sagte: ›Männer von Athen! ich bin weiser als einige und mutiger als andere; weiser als diejenigen, welche den Betrug des Peisistratos nicht merken, mutiger als die, welche ihn wohl einsehen, aber aus Furcht schweigen.‹ Als er nichts vermochte, verließ er Athen.«[2] Nach Diogenes Laertios

* Thukydides (I, 6) führt es als eine Unterscheidung der Griechen und Barbaren an, daß die Griechen, und unter ihnen zuerst die Athener, die Bewaffnung im Frieden ablegten.

1 M: Diogenes Laertios I, § 48
2 M: ibid., § 49–50

(I, § 53–54) soll Peisistratos sogar einen ehrenvollen Brief, den Diogenes uns erhalten, an Solon in dessen Abwesenheit geschrieben haben, ihn einzuladen, nach Athen zurückzukommen und als freier Bürger in Athen bei ihm zu leben: »Weder habe ich unter den Griechen allein der Tyrannis mich bemächtigt, noch als etwas, das mir nicht gebührte; denn ich bin aus Kodros' Geschlecht. Ich habe also nur das wieder an mich genommen, was die Athener dem Kodros und seinem Geschlechte zu erhalten geschworen, aber entrissen hatten. Sonst tue ich nichts Unrechtes gegen Götter und Menschen; sondern wie du den Atheniensern die Gesetze bestimmt hast, so halte ich darauf (ἐπιτροπῶ), daß sie im bürgerlichen Leben sich verhalten (πολιτεύειν)« (sein Sohn Hippias ebenso). »Und diese Verhältnisse erhalten sich besser als in einer Volksregierung. Denn ich erlaube niemand, Unrecht zu tun (ὑβρίζειν), und ich als Tyrann nehme mir nicht mehr heraus (πλεῖόν τι φέρομαι) als das Ansehen und die Ehre und die festgesetzten Gaben« (Einkünfte, τὰ ῥητὰ γέρα), »wie sie den früheren Königen dargebracht wurden. Jeder Athener gibt den Zehnten seiner Einnahme nicht mir, sondern für die Kosten der öffentlichen Opfermahle und sonst für das Gemeinwesen und für den Fall eines Krieges. Ich zürne dir nicht, daß du meinen Anschlag aufdecktest. Denn du tatest dies mehr aus Liebe zum Volk als aus Haß gegen mich, und weil du noch nicht wußtest, wie ich die Regierung führen würde. Denn wenn du sie schon gekannt hättest, würdest du sie dir haben gefallen lassen und nicht geflohen sein« usw. Solon in der Antwort sagt[3], daß er weder auf Peisistratos einen persönlichen Groll habe und ihn den besten aller Tyrannen nennen müsse. Allein zurückzukehren, zieme sich ihm nicht. Da er den Atheniensern die Gleichheit der Rechte zum Wesen ihrer Verfassung gemacht, die Tyrannis selber ausgeschlagen, so würde er durch seine Rückkehr das billigen, was Peisistratos tue.

3 M: ibid., § 66–67

Die Herrschaft des Peisistratos gewöhnte die Athenienser an die Gesetze des Solon und machte sie zur Sitte, so daß nach Vollendung dieser Angewöhnung die Oberherrschaft überflüssig wurde und seine Söhne aus Athen vertrieben wurden und jetzt erst die Solonische Verfassung sich für sich erhielt. Solon hat so die Gesetze wohl gemacht, aber ein anderes ist es, diese gesetzlichen Einrichtungen zur Gewohnheit, Sitte, zum Leben eines Volkes zu machen.

Was in Solon und Peisistratos getrennt war, sehen wir bei Periander in Korinth und Pittakos in Mitylene beides vereinigt.

Dies mag genug sein von dem äußeren Leben der Sieben Weisen. Sie sind dann auch berühmt durch die Weisheit ihrer Sprüche, die man aufbewahrt hat; diese erscheinen uns aber zum Teil sehr oberflächlich und abgedroschen. Dies hat seinen Grund darin, weil unserer Reflexion allgemeine Sätze ganz gewöhnlich sind; auch in den Sprüchen Salomonis wird uns vieles oberflächlich und alltäglich vorkommen. Aber ein anderes ist es, dergleichen Allgemeines in der Form der Allgemeinheit zuerst zur Vorstellung zu bringen. Dem Solon werden viele Distichen zugeschrieben, die wir noch haben; sie sind in dem Charakter, daß sie ganz allgemeine Pflichten gegen die Götter, die Familie, das Vaterland in Gnomen ausdrücken. Diogenes sagt (I, § 58), Solon habe gesagt: »Die Gesetze gleichen den Spinnweben: Kleine werden gefangen, Große zerreißen sie«, die Sprache sei Bild der Handlung usw. Solche Sätze sind nicht Philosophie, sondern allgemeine Reflexionen, Ausdrücke sittlicher Pflichten, Maximen, wesentliche Bestimmungen. Dieser Art sind die Sprüche ihrer Weisheit; manche sind unbedeutend, manche aber erscheinen unbedeutender, als sie sind. So sagt Chilon z. B.: »Verbürge dich, so steht dir Schaden bevor (ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα).« Einerseits ist dies eine ganz gemeine Lebens-, Klugheitsregel; aber die Skeptiker haben diesem Satze eine viel höhere, allgemeinere Bedeutung gegeben, die dem Chilon auch zuzutrauen ist. Dieser Sinn ist: »Knüpfe dein

Selbst an irgend etwas Bestimmtes, so gerätst du in Unglück.« Die Skeptiker führten diesen Satz für sich an, als läge der Skeptizismus darin; das Prinzip der Skeptiker ist: nichts Endliches, Bestimmtes ist an und für sich, es ist nur ein Schein, ein Wankendes, nicht Aushaltendes. Kleobulos sagt: μέτρον ἄριστον, ein anderer: μηδὲν ἄγαν; dieses hat auch allgemeineren Sinn. Das Maß, das πέρας des Platon, gegen das ἄπειρον, das Bestimmte ist das Beste – das sich selbst Bestimmende gegen das Unbestimmte. Das Maß ist so im Sein die höchste Bestimmung.

Einer der berühmtesten Sprüche ist der von Solon in seiner Unterredung mit Krösus, die Herodot (I, 30–33) nach seiner Weise sehr ausführlich erzählt. Das Resultat davon ist, »daß niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen ist«. Aber das Merkwürdige dieser Erzählung ist, daß wir daraus den Standpunkt der (griechischen) Reflexion Solons und seiner Zeit näher erkennen können. Wir sehen, daß die Glückseligkeit vorausgesetzt ist als das wünschenswerte höchste Ziel, als die Bestimmung des Menschen; vor der Kantischen Philosophie ist die Moral so, als Eudämonismus, auf die Bestimmung der Glückseligkeit gebaut worden. In Solons Rede liegt ein Erheben über das Sinnliche, was angenehm, Genuß für das Gefühl ist. Fragen wir, was Glückseligkeit ist, was für die Reflexion darin liegt, so enthält sie allerdings eine Befriedigung des Individuums – auf welche Weise es auch sei – durch äußere und innere (physische und geistige) Genüsse, wozu die Mittel in der Hand des Menschen sind. Ferner aber liegt darin, daß nicht jeder sinnliche, unmittelbare Genuß zu ergreifen sei; sondern die Glückseligkeit enthält eine Reflexion auf das Ganze des Zustandes. Nicht allein liegt darin das Prinzip des Genusses, des Vergnügens, sondern das Ganze ist das Prinzip; das Einzelne muß zurückgesetzt werden. Eudämonismus enthält die Glückseligkeit als Zustand für das ganze Leben, stellt Totalität des Genusses auf. Diese ist etwas Allgemeines und eine Regel für die einzelnen Genüsse, sich nicht dem Momentanen zu

überlassen, sondern die Begierde zu hemmen, allgemeinen Maßstab vor Augen zu haben. Mit der indischen Philosophie verglichen, zeigt sich der Eudämonismus dieser entgegengesetzt. Dort ist die Befreiung der Seele vom Körperlichen Bestimmung des Menschen, daß die Seele einfach bei sich sei, – vollkommene Abstraktion. Bei den Griechen ist hiervon das Gegenteil vorhanden; es ist auch Befriedigung der Seele, aber nicht durch Flucht, Abstraktion, Zurückziehen in sich selbst, sondern Befriedigung in der Gegenwart – konkrete Befriedigung in Beziehung auf die Umgebung. Die Stufe der Reflexion, die wir in der Glückseligkeit sehen, steht in der Mitte zwischen der bloßen Begierde und dem anderen, was Recht als Recht und Pflicht als Pflicht ist. In der Glückseligkeit ist der Inhalt Genuß, Befriedigung des Subjekts, aber auf allgemeine Weise; der einzelne Genuß ist verschwunden; die Form der Allgemeinheit ist schon darin, aber das Allgemeine tritt auch noch nicht für sich heraus. Dies ist es, was aus der Unterredung des Krösus mit Solon hervorgeht. Der Mensch als denkend geht nicht bloß auf den gegenwärtigen Genuß, sondern auch auf die Mittel für den künftigen. Krösus zeigt ihm diese Mittel; aber Solon lehnt die Bejahung der Frage des Krösus ab. Denn um jemand glücklich zu preisen, müsse man erst seinen Tod abwarten, da zur Glückseligkeit der Zustand bis ans Ende und selbst das dazu gehöre, daß der Tod auf fromme Weise geschehe, in der höheren Bestimmung liege; weil das Leben des Krösus noch nicht abgelaufen sei, so könne Solon ihn nicht glücklich preisen. Und der Verlauf der Geschichte des Krösus gibt dann den Beweis, daß kein momentaner Zustand den Namen Glückseligkeit verdient. Diese erbauliche Geschichte charakterisiert ganz den Standpunkt der Reflexion damaliger Zeit.

Einteilung

Bei der Betrachtung der griechischen Philosophie haben wir nun näher drei Hauptperioden zu unterscheiden: 1. von Thales bis Aristoteles; 2. die griechische Philosophie in der römischen Welt; 3. die neuplatonische Philosophie.

1. Wir fangen mit dem Gedanken an, aber dem ganz abstrakten, in natürlicher oder sinnlicher Form; wir gehen fort bis zur bestimmten Idee. Diese Periode stellt den Anfang des philosophierenden Gedankens dar bis zu seiner Entwicklung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst. Das ist Aristoteles; das ist Vereinigung der Bisherigen. Solche Vereinigung der Früheren hat schon Platon, aber nicht durchgeführt; er ist die Idee nur überhaupt. Man hat die Neuplatoniker eklektisch genannt; Platon hat ebenso vereinigt. Sie sind aber nicht Eklektiker, sondern hatten bewußte Einsicht in die Notwendigkeit und Wahrheit dieser Philosophien.

2. Es war zur konkreten Idee gekommen; diese Idee tritt jetzt auf als in Gegensätzen sich ausbildend, sich durchführend. Die zweite Periode ist das Auseinandergehen der Wissenschaft in besondere Systeme. Durch das Ganze der Weltvorstellung wird ein einseitiges Prinzip hindurchgeführt; jede Seite ist, als Extrem gegen die andere, in sich zur Totalität ausgebildet. Das sind die philosophischen Systeme des Stoizismus und Epikureismus; der Skeptizismus macht gegen deren Dogmatismus das Negative aus. Die anderen Philosophien verschwinden.

3. Die dritte Periode ist hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegensatzes in *eine* Ideal-, Gedankenwelt, göttliche Welt, – die zur Totalität entwickelte Idee; die Subjektivität, das unendliche Fürsichsein fehlt.

Erster Abschnitt
Von Thales bis Aristoteles

In dieser ersten Periode machen wir wieder drei Abteilungen:

1. Die erste reicht von Thales bis Anaxagoras – vom abstrakten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens. Hier wird angefangen mit dem Absoluten, mit dem Einfachen; die ersten Bestimmungen zeigen sich sodann darin; es sind Versuche, Weisen der Bestimmung bis zum Anaxagoras. Dieser hat das Wahre bestimmt als den νοῦς, als den bewegenden Gedanken; der Gedanke ist nicht mehr in einer Bestimmtheit, sondern ist der sich selbst bestimmende.

2. Die zweite Abteilung enthält die Sophisten, Sokrates und die Sokratiker. Hier ist der sich selbst bestimmende Gedanke als gegenwärtig, konkret in mir aufgefaßt. Das ist das Prinzip der Subjektivität, wenn auch nicht der unendlichen Subjektivität, – das Denken zunächst teils als abstraktes Prinzip, teils als zufällige Subjektivität.

3. Die dritte Abteilung ist Platon und Aristoteles – die griechische Wissenschaft, wo der objektive Gedanke, die Idee sich zum Ganzen gestaltet. Bei Platon ist der konkrete, sich in sich selbst bestimmende Gedanke die noch abstrakte Idee, nur in der Form der Allgemeinheit; bei Aristoteles ist die Idee als das Sichselbstbestimmen, in der Bestimmung ihrer Wirksamkeit, Tätigkeit aufgefaßt worden.

Erstes Kapitel
Von Thales bis Anaxagoras

Indem wir von dieser Epoche nur Überlieferungen und Fragmente besitzen, so können wir hier von den Quellen sprechen.

a) Die erste Quelle ist Platon, der häufig der älteren Philosophen erwähnt. Indem er die früher selbständig auftretenden Philosophien, die nicht soweit auseinanderliegen, sobald ihr Begriff bestimmter gefaßt wird, zu konkreten Momenten *einer* Idee machte, so erscheint Platons Philosophie oft als entwickelteres Vortragen der Lehren älterer Philosophen und zieht sich den Vorwurf des Plagiats zu. Er ließ es sich viel Geld kosten, die Schriften älterer Philosophen herbeizuschaffen, und bei seinem tiefen Studium derselben sind seine Anführungen von Wichtigkeit. Allein indem er in seinen Schriften nie selbst als Lehrer auftritt, sondern immer andere Personen in seinen Dialogen als philosophierend darstellt, so ist in seinen Darstellungen nicht geschieden, was geschichtlich ihnen angehöre und welche Entwicklungen er selbst ihren Gedanken gegeben hat. So im *Parmenides* ist eleatische Philosophie; die weitere Entwicklung dieser Lehre ist ihm eigentümlich.

b) Aristoteles ist die reichhaltigste Quelle. Er hat die älteren Philosophen ausdrücklich und gründlich studiert und im Beginne seiner Metaphysik vornehmlich (auch sonst vielfach) der Reihe nach von ihnen geschichtlich gesprochen. Er ist so philosophisch wie gelehrt; wir können uns auf ihn verlassen. Für die griechische Philosophie ist nichts Besseres zu tun, als das erste Buch seiner *Metaphysik* vorzunehmen. Wenn auch der gelehrt sein wollende Scharfsinn gegen Aristoteles spricht und behauptet, daß er den Platon nicht richtig aufgefaßt habe, so ist zu entgegnen, daß, da er mit Platon selbst umgegangen ist, bei seinem tiefen gründlichen Geist ihn vielleicht niemand besser kennt.

c) Cicero kann uns auch hier einfallen, obgleich er schon eine trübere Quelle ist, weil er zwar viele Nachrichten enthält; aber da es ihm überhaupt an philosophischem Geiste fehlte, so hat er die Philosophie mehr nur geschichtlich zu nehmen verstanden. Er scheint nicht die Quellen selbst studiert zu haben, gesteht selbst, daß er z. B. Heraklit nicht verstanden habe; und weil ihn diese alte und tiefe Philosophie nicht

interessierte, gab er sich nicht die Mühe, sich hineinzustudieren. Seine Nachrichten beziehen sich vornehmlich auf die Neueren: Stoiker, Epikureer, neue Akademie, Peripatetiker. Er sah das Alte durch deren Medium und überhaupt durch ein Medium des Räsonierens, nicht des Spekulierens.

d) Sextus Empiricus, ein späterer Skeptiker, wichtig durch seine *Pyrrhoniae Hypotyposes* und *Adversus mathematicos.* Indem er als Skeptiker teils die dogmatischen Philosophien bekämpft, teils andere Philosophen als Zeugnisse für den Skeptizismus anführt (so daß der allergrößte Teil seiner Schriften mit Lehrsätzen anderer Philosophen angefüllt ist), so ist er auf diese Weise die fruchtbarste Quelle für die Geschichte der alten Philosophie geworden. Viele kostbare Fragmente hat er uns erhalten.

e) Diogenes Laertios. Sein Buch (*De clarorum philosophorum vitis,* ed. Meibom. c. notis Menagii Amstel. 1692) ist eine wichtige Kompilation; er führt seine Zeugen häufig ohne viel Kritik an. Philosophischen Geist kann man ihm nicht zuschreiben. Er treibt sich mit äußerlichen schlechten Anekdoten herum. Fürs Leben der Philosophen, hier und da für die Philosopheme, ist er wichtig.

f) Simplicius, ein späterer Grieche aus Kilikien unter Justinian, in der Mitte des 6. Jahrhunderts, der gelehrteste und scharfsinnigste der griechischen Kommentatoren des Aristoteles. Mehreres ist von ihm noch ungedruckt; wir verdanken ihm Verdienstliches.

Weiter will ich keine Quellen angeben; man findet sie ohne Mühe in jedem Kompendium. In dem Gange der griechischen Philosophie pflegte man sonst der Ordnung zu folgen, wie nach der gemeinen Vorstellung ein äußerer Zusammenhang sich zeigte, daß ein Philosoph einen anderen zum Lehrer gehabt haben sollte, – ein Zusammenhang, der sich einesteils von Thales, andernteils von Pythagoras aus sollte aufzeigen lassen. Allein dieser Zusammenhang ist zum Teil selbst unvollkommen, teils ist er etwas Äußeres. Die eine Reihe der philosophischen Sekten, wie der Philosophen zu-

sammen, die man zu einem Systeme rechnete – die von Thales ausgeht –, läuft weit herab in der Zeit und im Geiste getrennt von der anderen fort. Allein so isoliert geht keine Reihe (wenn sie auch eine Reihe der Aufeinanderfolge und jenes äußeren Zusammenhangs als Lehrer und Zuhörer gemacht hätten, was sie nicht tun) in Wahrheit fort; sondern der Geist hat eine ganz andere Ordnung. Jene Reihen greifen sowohl dem Geiste nach als dem bestimmten Inhalt nach ineinander ein.

Zuerst begegnet uns Thales im ionischen Volke, zu dem die Athener gehörten oder von denen die kleinasiatischen Ionier überhaupt ihren Ursprung herhatten. Der ionische Stamm erscheint früher im Peloponnes, scheint daraus verdrängt; es ist aber unbekannt, welche Völkerschaften zu ihm gehörten, da die anderen Ionier und selbst die Athenienser diesen Namen ablegten.[1] Nach Thukydides (I, 2) stammten die ionischen Kolonien in Kleinasien überhaupt meist aus Athen her. Die größte Regsamkeit des griechischen Lebens sehen wir an den Küsten von Kleinasien und auf den griechischen Inseln und dann gegen Westen im griechischen Italien (Großgriechenland); wir sehen unter diesen Völkern durch innere politische Tätigkeit und Verkehr mit fremden Völkern eine Verwicklung und Mannigfaltigkeit ihrer Verhältnisse entstehen, worin sich die Beschränktheit abreibt und das Allgemeine sich über sie erhebt. Diese zwei Punkte, Ionien und Großgriechenland, sind die beiden Lokalitäten, wo diese erste Periode der Geschichte der Philosophie spielt, bis sie am Ende derselben im eigentlichen Griechenland sich aufpflanzt und heimisch wird. Jene Punkte waren Sitz des früheren Handels und Bildung; das eigentliche Griechenland ist in dieser Rücksicht später.

Es ist so zu bemerken, daß es zwei Seiten sind, der Osten und der Westen, in welche sich diese Philosophien unterscheiden; die eine Partie sind Kleinasiaten, die anderen

1 M: Herodot I, 143

Okzidentalen, griechische Italier. Geographisch teilt sich die Philosophie in die ionische und italische Philosophie; der Charakter (Inhalt) der Philosophien teilt den Charakter des geographischen Unterschiedes. Auf der Seite von Kleinasien, zum Teil auch auf den Inseln, ist zu Hause: Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit, Leukipp, Demokrit, Anaxagoras, Diogenes aus Kreta. Andererseits sind Italer: Pythagoras aus Samos, der aber in Italien lebte, Xenophanes, Parmenides, Zenon, Empedokles; von den Sophisten lebten ebenso mehrere in Italien. Erst Anaxagoras kommt nach Athen; und so nimmt aus beiden Extremen die Wissenschaft in der Mitte sich zusammen und macht Athen zum Hauptsitz. Dies ist der geographische Unterschied; der zweite ist in der Darstellung des Gedankens. Bei den Orientalen ist eine sinnliche, materielle Seite vorherrschend; im Abendlande ist der Gedanke überwiegend, er wird in der Gedankenform zum Prinzip gemacht. Jene Philosophen haben, nach dem Morgenlande gekehrt, das Absolute in einer Naturbestimmung erkannt; die reale Bestimmung des Absoluten fällt dahin. Nach Italien fällt die ideale Bestimmung des Absoluten. Man kann mit diesen Bestimmungen hier auskommen. Empedokles, den wir in Sizilien haben, ist mehr Naturphilosoph; Gorgias, der Sophist aus Sizilien, hat die ideale Seite der Philosophie.

Näher haben wir hier zu betrachten: A. die Ionier: Thales, Anaximander, Anaximenes; B. Pythagoras und seine Schüler; C. die Eleaten: Xenophanes, Parmenides usw.; D. Heraklit; E. Empedokles, Leukipp und Demokrit; F. Anaxagoras.

Auch in dieser Philosophie ist der Fortgang zu finden und aufzuzeigen. Die ersten ganz abstrakten Bestimmungen sind bei Thales und den anderen Ioniern; sie haben das Allgemeine in Form einer Naturbestimmung gefaßt: Wasser, Luft. Der Fortgang muß dann sein, daß diese bloß unmittelbare Naturbestimmung verlassen wird. Dieses treffen wir bei den Pythagoreern; sie sagen: die Zahl ist die Substanz, das

Wesen der Dinge. Die Zahl ist nicht sinnlich, auch nicht der reine Gedanke: ein unsinnliches Sinnliches. Das Eins ist die Form der Bestimmung, aber es geht schon auseinander in 1, 2, 3 usw.; die Bestimmung dessen, was an und für sich ist, geht so dem Konkreten zu. Bei den Eleaten geschieht nun die gewaltsame, reine Losreißung des Gedankens von der sinnlichen Form und der Form der Zahl, – das Hervortreten des reinen Gedankens. Und von ihnen tut sich die dialektische Bewegung des Denkens auf, die das Bestimmte negiert, um zu zeigen, daß nicht das Viele wahrhaft sei, sondern nur das Eine. Heraklit spricht das Absolute als diesen Prozeß selbst aus, was bei den Eleaten dieser subjektive Prozeß ist. Er ist zum objektiven Bewußtsein gekommen; das Absolute ist hier, was bewegt, was verändert. Empedokles, Leukipp und Demokrit gehen dagegen vielmehr wieder in das andere Extrem, zum einfachen, materiellen, ruhenden Prinzip über – so daß die Bewegung, der Prozeß davon unterschieden sei –, zu Substraten des Prozesses. Bei Anaxagoras ist es dann der bewegende, sich selbst bestimmende Gedanke selbst, der als das Wesen erkannt wird; dies ist ein großer Fortschritt.

A. Philosophie der Ionier

Hierher fällt die ältere ionische Philosophie. Wir wollen dies so kurz als möglich behandeln, und dies ist um so leichter, als die Gedanken sehr abstrakt, sehr dürftig sind. Andere als Thales, Anaximander, Anaximenes kommen nur literarisch in Betracht. Wir haben nichts als ein halbes Dutzend Stellen von der ganzen altionischen Philosophie; und das ist denn ein leichtes Studium. Zwar tut sich die Gelehrsamkeit am meisten auf die Alten zugute; aber wovon man am wenigsten weiß, darüber kann man am gelehrtesten sein.

Mit Thales beginnen wir eigentlich erst die Geschichte der Philosophie. Das *Leben* des Thales fällt in die Zeit, wo die ionischen Städte durch Krösus unterjocht worden – durch dessen Sturz (Ol. 58, 1; 548 v. Chr.) Anschein von Befreiung vorhanden war –, die meisten aber von den Persern bezwungen worden sind. Und diese Katastrophe überlebte Thales noch um einige Jahre. Er ist ein Milesier; seine Familie wird angegeben als die phönizische der Theliden. Seine Geburt wird nach den genauesten Bestimmungen ins erste Jahr der 35. Olympiade (640 v. Chr.) gesetzt[2], nach Meiners ein paar Olympiaden später (38. Ol., 629 v. Chr.).

Er hat als Staatsmann teils bei Krösus gelebt, teils in Milet. Herodot führt ihn mehrere Male an. Er erzählt (I, 75), daß nach den Erzählungen der Griechen, als Krösus gegen Kyros zu Felde zog und über den Fluß Halys zu setzen in Verlegenheit war, Thales, der sich bei dem Heere befand, diesen Fluß durch einen Graben, den er in Form eines halben Monds hinter dem Lager herumführte, abgeleitet habe, so daß jetzt der Fluß zu durchwaten war. Ferner wird noch im Verhältnis zu seinem Vaterlande von ihm erzählt, daß er die Milesier abgehalten, sich mit Krösus zu verbinden, als er gegen Kyros zog. Als daher nach der Niederlage des Krösus die übrigen ionischen Staaten von den Persern unterworfen wurden, blieben die Milesier allein unbeunruhigt. Sonst aber wird von ihm erzählt, daß er sich früh den Staatsgeschäften entzogen und nur mit der Wissenschaft beschäftigt habe.[3]

Es werden von ihm Reisen nach Phönizien erzählt, die aber auf einer schwachen Sage beruhen. Aber daß er im Alter in Ägypten gewesen, scheint unbezweifelt. Dort soll er vorzüglich Geometrie erlernt haben; allein, viel scheint es nicht gewesen zu sein nach der Anekdote, die Diogenes (I, § 27)

2 M: Diogenes Laertios I, § 22, 37
3 M: ibid., § 25, 23

einem gewissen Hieronymos nacherzählt: daß Thales nämlich die Ägypter gelehrt habe, aus dem Schatten die Höhe ihrer Pyramiden zu messen, nach dem Verhältnis der Höhe eines Mannes und seines Schattens. Die Data der Proportion sind: wie sich der Schatten des Mannes zur Höhe des Mannes, so verhält sich der Schatten der Pyramide zur Höhe der Pyramide. Wenn den Ägyptern dies etwas Neues gewesen ist, so sind sie in der theoretischen Geometrie sehr weit zurück gewesen. Sonst erzählt Herodot (I, 74), daß er eine Sonnenfinsternis vorhergesagt habe, die gerade an einem Schlachttage zwischen den Medern und Lydern vorfiel. Noch andere einzelne Daten und Anekdoten von seinen astronomischen Kenntnissen und Beschäftigungen werden angeführt[4]: Er sei, nach den Sternen hinaufsehend und sie beobachtend, in einen Graben gefallen, und das Volk habe ihn darüber verspottet, wie er die himmlischen Dinge erkennen könnte, da er nicht einmal sähe, was vor den Füßen läge. – Das Volk lacht über dergleichen, hat den Vorteil, daß die Philosophen ihm dies nicht heimgeben können. Sie begreifen nicht, daß die Philosophen über sie lachen, die freilich nicht in die Grube fallen können, weil sie ein für allemal darin liegen, – weil sie nicht nach dem Höheren schauen. Auch zeigte er, daß ein Weiser, wenn er wolle, sich wohl Reichtümer erwerben könne.[5] Wichtiger ist, daß er das Jahr, als Sonnenjahr, auf 365 Tage bestimmte. Die Anekdote von dem goldenen Dreifuß (dem Weisesten zu geben) wird von Diogenes (I, § 27–33) mit vieler Wichtigkeit erzählt, indem er alle Varianten darüber gesammelt: er sei dem Thales (oder Bias) übergeben worden, dieser habe ihn einem anderen gegeben; er habe so einen Kreis durchlaufen, bis er wieder zu ihm kam; er (oder auch Solon) habe geurteilt, daß Apoll der Weiseste sei, und ihn nach Didyme (oder Delphi) geschickt. Thales starb übrigens 78 oder 90 Jahre alt in der

4 M: ibid., § 34
5 M: ibid., § 26

58. Olympiade[6], nach Tennemann (Bd. I, S. 414) Olympiade 59, 2 (543 v. Chr.), als Pythagoras nach Kroton kam, – wie erzählt wird[7] bei einem Kampfspiel, von Hitze und Durst überwältigt.

Was nun seine *Philosophie* betrifft, so gilt er also nach der Übereinstimmung aller als der erste Naturphilosoph. Aber es ist wenig, was wir davon wissen; und doch scheinen wir das meiste davon zu wissen. Denn die weitere philosophische Entwicklung und Bewußtsein über seine Sätze, die sie allein haben konnten, sehen wir bei den Späteren hervortreten und ihm zugeschrieben. Wenn auch eine Menge anderer seiner Gedanken verlorengegangen, so sind dies keine eigentlich philosophisch spekulativen gewesen. So wird uns zum Beispiel erzählt von Herodot[8], daß er die Anschwellung des Nils den ihm entgegenwehenden etesischen Winden zugeschrieben, welche das Wasser zurücktreiben. Solche Gedanken sind nicht philosophisch. Wir wissen aus der Philosophie, welchen weiteren philosophischen Fortgangs seine spekulative Idee fähig wäre; aber, wie gesagt, dieser ist nicht vorhanden gewesen. Die weiteren philosophischen Entwicklungen machen besondere Epoche bei den folgenden Philosophen, welche gerade durch diese Bestimmtheit sich auszeichnen; und es kann uns daher eigentlich nichts verlorengegangen sein. Seine Philosophie zeigt sich nicht als ein ausgebildetes System, und zwar nicht aus Mangel an Nachrichten, sondern weil die erste Philosophie noch kein System sein konnte.

Wir haben keine Schriften von Thales und wissen nicht, ob er deren überhaupt aufgesetzt. Diogenes Laertios (I, § 23, 34–35) spricht von Poemen (200 Verse) über Astronomie, einzelnen Denksprüchen, z. B.: »Nicht die vielen Worte beweisen verständige Meinung.«

---

6 M: ibid., § 38

7 M: ibid., § 39

8 M: II, 20; Seneca, *Quaestiones naturales* IV, 2; Diogenes Laertios I, § 37

Über diese älteren Philosophen haben wir den Aristoteles zu hören, der von ihnen meist gemeinschaftlich spricht. In der Hauptstelle[9] heißt es: »Von den ersten Philosophen haben die meisten die Prinzipien aller Dinge allein in etwas gesetzt, das die Weise der Materie hat (ἐν ὕλης εἴδει)«; (Aristoteles zählt vier erste Ursachen auf: 1. Wesen und Form, 2. Materie und Substrat, 3. Ursache der Bewegung, 4. Zweck). »Denn woraus alles Seiende ist und woraus es als aus dem Ersten entsteht und worein als in das Letzte es zugrunde geht (εἰς ὃ φθείρεται), das als die Substanz (οὐσία) immer dasselbe bleibt und nur in seinen Bestimmungen (πάθεσι) sich ändert, dies sei das Element (στοιχεῖον) und dies das Prinzip (ἀρχή) alles Seienden.« Es ist das absolute Prius. »Deswegen halten sie dafür, daß kein Ding werde (οὔτε γίγνεσθαι οὐδέν) noch vergehe, weil dieselbe Natur sich immer erhält.« Zum Beispiel: »Wie wir auch sagen, daß Sokrates absolut weder werde, wenn er schön oder musisch wird, noch vergehe, wenn er diese Eigenschaften verliert, weil das Subjekt (τὸ ὑποκείμενον) Sokrates dasselbe bleibt; und so von dem übrigen allem. Denn es müsse *eine* Natur oder mehr als eine sein, woraus alles andere wird, indem sie sich erhält« (besteht, ἐξ ὧν γίγνεται τἆλλα σωζομένης ἐκείνης); das heißt, daß deren Veränderung keine Wahrheit hat. »Die Anzahl und die Bestimmtheit (εἶδος) eines solchen Prinzips geben nicht alle auf dieselbe Weise an. Thales, der Anführer solcher Philosophie« (welche ein Materielles als Prinzip und Substanz von allem Vorhandenen erkennt), »sagt, es sei das Wasser. Daher er auch behauptete (ἀπεφήνατο), die Erde sei auf dem Wasser (ἐφ' ὕδατος)«, das Wasser also das ὑποκείμενον, der Grund. Es scheint, nach Senecas Erklärung[10], ihm nicht sowohl das Innere der Erde als vielmehr die Umschließung das allgemeine Wesen gewesen zu sein.

9 M: *Metaphysik* I, 3
10 M: *Quaestiones naturales* VI, 6

Diese Prinzipien näher, ihrer Bestimmtheit nach zu betrachten, hat kein Interesse; das einzige Interesse ist, zu fragen: inwiefern ist dies Philosophie überhaupt, zu sagen, das Prinzip sei das Wasser. Dies sieht bei uns nicht philosophisch aus, sondern physikalisch; das Materielle hat aber philosophische Bedeutung. Zunächst könnten wir Aufschluß davon erwarten, wie solche Prinzipien ausgeführt seien, bewiesen sei, daß das Wasser die Substanz von allem sei, – auf welche Weise die besonderen Gestalten deduziert werden aus diesem Prinzip. In dieser Rücksicht ist jedoch zu bemerken, daß besonders von Thales uns nichts weiter als sein Prinzip, das Wasser sei das Prinzip, der Gott von allem, bekannt ist; ebensowenig wissen wir von Anaximander, Anaximenes und Diogenes etwas weiter als ihre Prinzipien.

Aristoteles führt als Vermutung (ἴσως) an, wie Thales gerade auf das Wasser gekommen: »*Vielleicht* hat den Thales dies auf diese Gedanken gebracht, weil er sah, daß alle Nahrung feucht sei und das Warme selbst aus diesem Feuchten werde und das Lebendige dadurch lebe. Das aber, woraus etwas wird, ist das Prinzip von allem. Deswegen faßte er diese Gedanken, und auch deswegen, weil alle Samen eine feuchte Natur haben, das Wasser aber das Prinzip des Feuchten ist.« »Es sind auch einige«, fährt Aristoteles fort, »die dafür halten, daß auch die ganz Alten, die viel vor der jetzigen Generation und zuerst theologisierten, so die Natur genommen haben. Sie machten den Okeanos und die Tethys zu Erzeugern alles Entstehenden (τῆς γενέσεως πατέρας) und zum Eide der Götter das Wasser, das von den Dichtern Styx genannt wird (καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν). Denn das Älteste ist das Geehrteste, der Eid aber ist das Geehrteste.« Man schwört beim absolut Festen.

a) *Das Wesen als formloses.* Dies ist die Hauptstelle über Thales' Prinzip. Es ist wesentlich zu bemerken, daß die von Aristoteles mit einem Vielleicht angeführten Umstände, die den Thales darauf gebracht hätten, das Wasser zum absolu-

ten Wesen aller Dinge zu machen, nicht als Gründe, die dem Thales angehören, angeführt werden, ferner nicht sowohl als Gründe; sondern Aristoteles tut mehr, was wir »in der Wirklichkeit nachweisen« (daß sie dem Gedanken entspricht) nennen – oder: »das Allgemeine des Wassers, an der Wirklichkeit«. Die Späteren, z. B. Pseudoplutarch[11], haben es als Gründe des Thales genommen und positiv, nicht vielleicht. Tiedemann[12] bemerkt sehr gut, daß Plutarch das Vielleicht weggelassen. So sagt Plutarch: »Daß alles aus dem Wasser entstehe und sich darein auflöse, vermutet (στοχάζεται) Thales, α) weil, wie der Samen alles Lebendigen als dessen Prinzip feucht sei, so wohl (εἰκός) auch alles andere sein Prinzip aus dem Feuchten habe; β) weil alle Pflanzen aus dem Wasser ihre Nahrung ziehen und dadurch Frucht tragen, wenn sie aber dessen ermangeln, verdorren; γ) weil selbst das Feuer der Sonne und der Sterne und die Welt selbst durch die Ausdünstungen des Wassers ernährt werden.« Aristoteles ist mit dem oberflächlichen Aufzeigen des Feuchten, daß es überall wenigstens vorkommt, zufrieden. Indem Plutarch es bestimmter als Gründe anführt, daß das Wasser das einfache Wesen der Dinge [sei], so ist zu sehen, ob die Dinge, insofern sie als einfaches Wesen sind, Wasser sind. α) Die Tiere; das Tier als einfaches Wirkliches oder als Wesen seiner Wirklichkeit, unentwickelte Wirklichkeit, ist der Same des Tiers, – der allerdings feuchter Natur. β) Bei den Pflanzen ist ihre Nahrung erwähnt; Wasser kann dafür angesehen werden. Aber die Nahrung ist eben das Sein eines Dinges, als formlose Substanz, die von der Individualität erst individualisiert wird, oder das Ding also Form erhält; – hier objektive Formlosigkeit, wie das Tier als subjektive Formlosigkeit. γ) Sonne, Mond und die ganze Welt durch Ausdünstungen, gleichsam wie die Nahrung der Pflanze, werden zu lassen, liegt freilich der Vorstellung der

11 M: *De placitis philosophorum* I, 3
12 M: *Geist der spekulativen Philosophie*, Bd. I, S. 36

Alten näher, die die Sonne und den Mond noch nicht zu dieser Selbständigkeit und Existenz gelangen ließen wie wir.

Das gegenständliche Wesen, die Wirklichkeit ist in den sich in sich reflektierenden Begriff zu erheben, selbst als Begriff zu setzen (wie der sinnlichen Gewißheit jedes Ding in seiner Einzelheit gilt). Hierzu ist der Anfang darin, daß die Welt als Wasser gesetzt wird, – ein einfaches Allgemeines, das Flüssige überhaupt. In den sogenannten Gründen hat es die Form des seienden Allgemeinen. Wir geben diese allgemeine Wirksamkeit des Wassers zu und nennen es deswegen auch ein Element; aber wie wir es so als Allgemeines der Wirksamkeit finden, so finden wir es ebenso als dies Wirkliche auch nicht allenthalben, sondern auch noch andere Elemente. Das Wasser hat nicht sinnliche Allgemeinheit, – eben eine spekulative. Aber daß sie spekulative Allgemeinheit sei, muß sie Begriff sein, das Sinnliche aufgehoben werden. Die Flüssigkeit ist ihrem Begriffe nach Leben, – das spekulative Wasser, als selbst nach Geistesweise gesetzt, nicht wie die sinnliche Wirklichkeit sich darbietet. Es tritt der Streit zwischen sinnlicher Allgemeinheit und Allgemeinheit des Begriffs ein. Es soll das Wesen der Natur bestimmt, d. h. die Natur als einfaches Wesen des Gedankens ausgedrückt werden. Das einfache Wesen ist eben das Formlose, dies Wasser der Widerspruch des Begriffs des Allgemeinen (Formlosen) und seines Seins. Denn wie es ist, tritt es in die Bestimmtheit, Form; es schwebt uns das letztere vor. Wasser ist bestimmt gegen Erde, Luft, Feuer, – gegen andere; aber gegen diese ist es die Bestimmtheit des Formlosen, Einfachen, – Erde Punktualität, Luft das Element aller Veränderung, Feuer das schlechthin sich in sich Verändernde. Als Begriff aber verschwindet es aus der Anschauung, ist nicht mehr Ding; wie bei Sauerstoff, Wasserstoff man darauf besteht, daß immer noch dies Ding vorhanden ist, – die unvertilgbare Dingheit des Vorstellens oder materielles Prinzip. Der Gegenstand ist α) für uns entzweit; β) an ihm selbst. In der

Form hört das Ding auf zu sein, was es als sinnliches Ding ist; und in dieser Form, wenn sie nicht, wie hier, oberflächlich ist, ist es Allgemeines des Begriffs. Die Naturphilosophie muß diese sinnliche Weise aufgeben. Wir sind gewohnt, daß Materie kein sinnliches Ding: sie *ist*, hat gegenständliche Existenz, aber als Begriff; elektrische, magnetische Materie ist formlos, im Gegensatz zur sinnlichen.

Die alte Tradition, aus Wasser sei alles erzeugt und der Eid sei das Wasser, – dieser Satz erhält spekulative Bedeutung. Das Beste ist als Bestätigung. Es ist bekannte Vorstellung, daß die Götter beim Styx schwuren. Der Eid ist, die Vergewisserung, absolute Gewißheit meiner selbst als Gegenstand aussprechen. Wenn etwas nicht bewiesen werden kann, d. h. die objektive Weise fehlt, wenn meine Gewißheit keine gegenständliche Wahrheit ist, so hilft es noch nichts. Bei der Bezahlung ist deren Gewißheit die Quittung, Zeugen; die Handlung ist als Gegenstand, – Tat, die viele gesehen. Ist sie aber nicht als Gegenstand, sondern nur als Gewißheit, so muß der Eid aussprechen, daß meine Gewißheit absolute Wahrheit ist. Das Wesen des Gedankens in gegenständlicher Weise, das innerste Sein, die Wahrheit, Realität ist das Wasser. Das Bewußtsein hat an dem Gegenstande seine Wahrheit; dieser Gegenstand, die Wahrheit, ist das unterirdische Wasser; ich spreche gleichsam diese reine Gewißheit meiner selbst als Gegenstand aus, – Gott, das reine Denken, als Gegenstand.

Der einfache Satz des Thales ist α) darum Philosophie, weil darin nicht das sinnliche Wasser in seiner Besonderheit gegen andere natürliche Elemente und Dinge genommen ist, sondern als Gedanke, in welchem alle wirklichen Dinge aufgelöst und enthalten sind, es also als das allgemeine Wesen gefaßt ist; und β) Naturphilosophie, weil dies Allgemeine als Reales bestimmt ist, also das Absolute als Einheit des Gedankens und Seins.

Daß das Wasser das Prinzip sei, ist die ganze Philosophie des Thales. Inwiefern ist dies wichtig, spekulativ? Wir müs-

sen vergessen können, daß wir an eine reiche, konkrete Gedankenwelt gewöhnt sind. Das Kind hört bei uns: »Es ist ein Gott, im Himmel, unsichtbar.« Solche Bestimmungen sind hier noch nicht vorhanden; die Gedankenwelt soll erst erbaut werden, keine reine Einheit ist vorhanden. Der Mensch hat die Natur vor sich: Wasser, Luft, Sterne, Himmelsgewölbe; darauf ist der Horizont seines Vorstellens beschränkt. Die Phantasie hat zwar Götter; ihr Inhalt ist aber auch natürlich: Sonne, Erde, Meer. Das Weitere (wie die Vorstellungen Homers) ist etwas, womit der Gedanke sich durchaus nicht befriedigen konnte. In dieser Bewußtlosigkeit einer intellektuellen Welt muß man allerdings sagen, daß eine große Kühnheit des Geistes dazu gehört, diese Fülle des Daseins der natürlichen Welt nicht gelten zu lassen, sondern auf eine einfache Substanz zu reduzieren, die als solche beharrt. Dieses Beharrende, das nicht entsteht und untergeht (auch die Götter haben Theogonie, sind tätig, mannigfaltig, veränderlich), auszusprechen, ist kühn; dies Wesen, sagt Thales, sei das Wasser. Dieses bietet sich leicht als das Eine dar wegen seiner Neutralität; es hat stärkere Materialität zugleich als die Luft.

Der Thaletische Satz, daß das Wasser das Absolute oder, wie die Alten sagten, das Prinzip sei, ist philosophisch; die Philosophie beginnt damit, weil es damit zum Bewußtsein kommt, daß Eins das Wesen, das Wahrhafte, das allein Anundfürsichseiende ist. Es tritt hier eine Abscheidung ein von dem, was in unserer sinnlichen Wahrnehmung ist; von diesem unmittelbar Seienden, – ein Zurücktreten davon. Die Griechen hatten die Sonne, Berge, Flüsse usw. als selbständige Mächte betrachtet, als Götter verehrt, zu Tätigen, Bewegten, Bewußten, Wollenden durch die Phantasie erhoben. Dies macht uns die Vorstellung von bloßer Phantasiebildung, – unendliche, allgemeine Belebung, Gestaltung, ohne einfache Einheit. Mit jenem Satze nun ist diese wilde, unendlich bunte Homerische Phantasie beruhigt, dies Auseinanderfallen einer unendlichen Menge von Prinzipien, all

diese Vorstellung, daß ein besonderer Gegenstand ein für sich bestehendes Wahrhaftes, eine für sich seiende, selbständige Macht und über andere ist, aufgehoben; und damit ist gesetzt, daß nur ein Allgemeines ist, das allgemeine Anundfürsichseiende, die einfache, phantasielose Anschauung, das Denken, daß nur Eines [sei]. Dies Allgemeine steht sogleich im Verhältnis zum Besonderen, zu der Erscheinung, zur Existenz der Welt.

Das erste Verhältnis, was in dem Gesagten liegt, ist, daß die besondere Existenz keine Selbständigkeit hat, nichts an und für sich Wahrhaftes ist, nur ein Akzidentelles, eine Modifikation. Aber das affirmative Verhältnis ist, daß aus dem Einen alles andere hervorgehe, daß das Eine dabei die Substanz von allem anderen bleibe, es nur eine zufällige, äußere Bestimmung sei, wodurch die besondere Existenz wird; ebenso, daß alle besondere Existenz vergänglich ist, d. h. die Form des Besonderen verliert und wieder zum Allgemeinen, zu Wasser wird. Dies ist das Philosophische, daß das Eine das Wahrhafte sei. Jene Scheidung des Absoluten von dem Endlichen ist also vorgenommen; aber sie ist nicht so zu nehmen, daß das Eine drüben steht und hier die endliche Welt, – wie sich dies oft in der gemeinen Vorstellung von Gott findet, wo denn der Welt eine Festigkeit zugeschrieben wird, wo man sich oft zweierlei Wirklichkeiten vorstellt, eine sinnliche und eine übersinnliche Welt von gleicher Würde. Die philosophische Ansicht ist, daß das Eine nur das wahrhaft Wirkliche ist; und wirklich muß hier in seiner hohen Bedeutung genommen werden, – im gemeinen Leben nennen wir alles wirklich.

Das zweite ist, daß das Prinzip bei den alten Philosophen eine bestimmte, zunächst physikalische Form hat. Man sieht wohl, daß das Wasser ein Element, ein Moment in allem überhaupt ist, eine physikalisch allgemeine Macht; aber ein anderes ist, daß das Wasser ebenso eine besondere Existenz ist wie alles andere Natürliche. Wir haben dies Bewußtsein – das Bedürfnis der Einheit treibt dazu – , für die be-

sonderen Dinge ein Allgemeines anzuerkennen; aber das Wasser ist ebenso ein besonderes Ding. Dies ist der Mangel; das, was wahrhaftes Prinzip sein soll, muß nicht eine einseitige, besondere Form haben, sondern der Unterschied muß selbst allgemeiner Natur sein. Die Form muß Totalität der Form sein; dies ist die Tätigkeit und das höhere Selbstbewußtsein des geistigen Prinzips, daß die Form sich heraufgearbeitet hat, die absolute Form zu sein, – das Prinzip des Geistigen. Dies ist das Tiefste und so das Späteste. Jene Prinzipien sind besondere Gestalten, und dies ist sogleich das Mangelhafte. Der Übergang vom Allgemeinen zum Besonderen ist sogleich ein wesentlicher Punkt, und er tritt in die Bestimmung der Tätigkeit; hierzu ist dann das Bedürfnis vorhanden.

b) Haben wir dies Indifferente nun an der Spitze, so ist die nächste Frage die nach der Bestimmung dieses Ersten. Daß das Absolute ein Sich-selbst-Bestimmendes ist, ist schon konkreter; das nächste ist, nur nach der Bestimmung überhaupt zu sehen.

Dem Thaletischen Wasser fehlt die *Form*. Wie ist diese an ihm gesetzt? Es wird angeführt (und Aristoteles sagt es, aber nicht geradezu von Thales) die Art, wie die besonderen Gestalten aus dem Wasser entstanden seien: jener Übergang sei durch *Verdickung und Verdünnung* (πυκνότητι καὶ μανότητι)* besser: Dickheit und Dünnheit, größere oder geringere Intensität. Bestimmter wird dies so angegeben, daß verdünntes Wasser Luft, verdünnte Luft feuriger Äther, verdicktes Wasser Schlamm, dann Erde wird. Dies verdünnte

* Tennemann (Bd. I, S. 59) führt hierzu an: Aristoteles, *De generatione et corruptione* I, 1, wo kein Wort von Verdickung und Verdünnung noch von Thales steht; ferner *De coelo* III, 5, wo nur steht, daß die, welche Wasser oder Luft oder ein Feineres als Wasser und Gröberes als Luft annehmen, den Unterschied als πυκνότης und μανότης bestimmen, aber kein Wort, daß es Thales sei, der diesen Unterschied ausgesprochen. Tiedemann (Bd. I, S. 38) führt noch andere Gewährsmänner an. Erst Spätere schreiben dem Thales jene Unterscheidung zu (siehe [Heinrich] Ritter, [Geschichte der] *ionischen Philosophie*, [Berlin 1821,] S. 15).

Wasser oder die Luft ist Ausdünstung des ersten Wassers, Äther Ausdünstung der Luft, Erde, Schlamm Bodensatz des Wassers. Das erste ist die einfache Entzweiung, die Form nach den Seiten ihres Gegensatzes; im Begriffe sind diese Seiten allgemein. Das zweite ist die sinnliche Veränderung, nicht der Begriff; die Entzweiung tritt in die Erscheinung fürs Bewußtsein.

Zuerst ist in dieser Naturphilosophie α) überhaupt quantitativer Unterschied. Der Unterschied dem Begriffe nach hat keine physikalische Bedeutung (Nachweisen in der Wirklichkeit); die innere Seele macht immer etwas anderes Sinnliches daraus; deswegen muß auch nicht sinnliche Bedeutung den Stoffen, d. h. Bestimmtheiten zugeschrieben werden. Die Unterschiede sind eben als allgemeine des Begriffs aufzufassen. Daß wir die sinnliche Dieselbigkeit verdicken und verdünnen sollen, – so experimentierten die Neueren; Lavoisier machte eine Menge Versuche, ob aus Wasser Erde entstehe. Sauerstoff und Stickstoff ist Luft, aber Wasserstoff ebenso, wir finden ihn nicht darin; es ist absoluter Wechsel der Form, Bestimmtheit, – anderes sinnliches Ding; die sinnliche Dieselbigkeit wird gesucht. Das Prinzip ist auch nicht als sinnliches Ding auszusagen; sage ich: das Wesen ist Sauerstoff, so ist die Forderung, daß ich ihn zeige. β) Das Wesentliche der Form ist der quantitative Unterschied desselben Wesens. Dasselbe ist in der neueren Naturphilosophie. Allein dies ist nicht der Unterschied an ihm selbst, der absolute Unterschied, Unterschied am Wesen, sondern unwesentlich ausgesprochen, als durch ein Anderes gesetzt. Wenn etwas als gleichgültig, als seiend gesetzt wird, so ist sein Unterschied von einem Anderen; dies drückt quantitativer, nicht innerer Unterschied des Begriffs aus.

Verdickung und Verdünnung des Wassers sind die einzige Formbestimmung, die seinen Unterschied ausmacht. Verdickung und Verdünnung sind äußerliche Ausdrücke des absoluten Unterschieds; es ist nicht der Mühe wert, sich dabei aufzuhalten. Dies hat weiter kein Interesse, ist ganz

unbestimmt, hat nichts hinter sich; dieser Unterschied ist unbedeutend.

c) So die Form an ihren beiden Seiten ausgesprochen, ist sie nicht an und für sich selbst. Nicht muß das Prinzip als Wesen, sondern *als Form, absoluter Begriff*, Unendliches, Bildendes, die Einheit sein; wie Gegenwart einfache Einheit der Vergangenheit und Zukunft oder das Denken einfache Form. Was hierüber bei Aristoteles[13] vorkommt, ist dies, daß er sagt: »Thales scheint nach dem, was sie von ihm erzählen, die Seele für etwas Bewegendes zu halten, indem er von dem Steine (Magneten) sagt, daß er eine Seele habe, weil er das Eisen bewegt.« Diogenes Laertios (I, § 24) fügt den Bernstein hinzu.* Dies wird fürs erste so verkehrt, daß er sagt, Thales habe auch dem Leblosen eine Seele zugeschrieben, – es sei so ein Ding in ihm, als wir Seele nennen. Davon ist aber nicht die Rede, sondern wie er die absolute Form gedacht, ob er die Idee ausgesprochen gehabt, daß das absolute Wesen Einheit des einfachen Wesens und der Form ist, – ob er allgemein die Seele [ausgesprochen]. Diogenes (I, § 27) führt zwar ferner von Thales an, die Welt sei beseelt und voll Dämonen, und Plutarch[14], er habe Gott die Intelligenz der Welt (νοῦν τοῦ κοσμοῦ θεόν) genannt. Diesen Ausdruck schreiben aber alle Alten einstimmig (Aristoteles ausdrücklich) erst dem Anaxagoras zu; er sagt zuerst, das Prinzip der Dinge sei der νοῦς.

Diese ferneren wie auch späteren Angaben berechtigen nicht, dafürzuhalten, daß Thales die Form im Absoluten auf eine bestimmtere Weise gefaßt; im Gegenteil widerspricht dem die übrige Geschichte der philosophischen Entwicklung.

* Wir sehen, daß schon Thales die Elektrizität gekannt. Eine andere Erklärung ist, daß Elektrum sonst ein Metall gewesen. Aldobrandini (zu Diogenes Laertios I, § 24) sagt, es sei ein Stein, der dem Gift so feind sei, daß er sogleich, berührt davon, zische.

13 M: *De anima* I, 2; vgl. 5

14 M: *De placitis philosophorum* I, 7

Wir sehen, daß wohl die Form an dem Wesen gesetzt zu sein scheint, aber diese Einheit nicht weiter entwickelt. Es ist besser, der Magnet habe eine Seele, als er habe die Kraft anzuziehen; Kraft ist eine Art von Eigenschaft, die von der Materie trennbar, als ein Prädikat vorgestellt wird, – Seele hingegen dies Bewegen seiner, mit der Natur der Materie dasselbe. Solche Vorstellung, Einfall des Thales, steht einzeln da, hat weiter keine nähere Beziehung auf seinen absoluten Gedanken; dies will nichts weiter sagen, es bestimmt nichts Allgemeines.

In diesen einfachen Momenten ist in der Tat die Philosophie des Thales beschlossen: α) die Natur in ein einfaches Wesen zusammengefaßt, diese Abstraktion gemacht, β) den Begriff des Grundes aufgestellt zu haben, dort als sinnliches Einfaches, hier als Einfaches des Denkens, Prinzip, – den Begriff als unendlichen Begriff, nichts Bestimmteres. Das Wesen des Gedankens ist reales Wesen, bestimmt als Wasser; der Gedanke, Begriff am Wasser, ist nur Unterschied der Quantität, – der Begriff nicht am Gegenstande.

Das ist die beschränkte bestimmte Bedeutung dieses Prinzips des Thales. Es hilft zur Bestimmung der Form bei Thales nun weiter nichts, wenn wir bei Cicero* die Stelle finden: »Thales Milesius ... aquam dixit esse initium rerum, *Deum* autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret.« Thales kann wohl von Gott gesprochen haben, aber daß er ihn gefaßt habe als den νοῦς, der alles gebildet aus dem Wasser, dies hat Cicero hinzugesetzt.** Denen, welchen es darum zu tun ist, allenthalben die Vorstellung zu finden von Erschaffung der Welt durch Gott, ist dies eine große Weide, und es wird viel darüber gestritten, ob Thales unter

* *De natura deorum* I, 10. Tiedemann (Bd. I, S. 42) äußert, die Stelle sei vielleicht korrupt, wie Cicero auch nachher (c. 11) dem Anaxagoras zuschreibe: »primus omnium rerum descriptionem ... mentis infinitae vi ... confici voluit.«

** Der Epikureer, dem dies in den Mund gelegt ist, spricht vorher und nachher von anderen Philosophen ziemlich albern, – eine Darstellung, bloß um Lächerlichkeiten zu finden. – Aristoteles verstand dies besser.

die zu zählen, die die Existenz eines Gottes angenommen. So wird der Theismus des Thales behauptet von Ploucquet, Flatt; oder er sei Atheist oder Polytheist, weil er gesagt, alles sei voll von Dämonen. Allein diese Frage, ob Thales noch außerdem an Gott geglaubt, geht uns hier nichts an; es ist hier nicht von Annehmen, Glauben, Volksreligion die Rede. Es ist allein darum, – um philosophische Bestimmung des absoluten Wesens zu tun. Und ob er von Gott als dem Bildner aller Dinge aus jenem Wasser gesprochen, so wüßten wir damit nichts mehr von diesem Wesen; wir hätten bei Thales unphilosophisch gesprochen. Es ist leeres Wort ohne seinen Begriff, und darum können wir nur nach dem spekulativen Begriff fragen. Ebenso ist das Wort Weltseele unnütz; ihr Sein ist nicht ausgesprochen.

2. Anaximander

Er war gleichfalls ein Milesier und Freund des Thales. Sein Vater hieß Praxiades. Die Geburt des Anaximander ist nicht genau bestimmt; sie wird Ol. 42, 3 (610 v. Chr.) gesetzt[15], indem Diogenes Laertios aus Apollodor, einem Athenienser, berichtet, er sei Ol. 58, 2 (547 v. Chr.) 64 Jahre alt gewesen und bald darauf gestorben, d. h. um die Zeit, als Thales starb, der, wenn er im 90. Jahre gestorben, ungefähr 28 Jahre älter als Anaximander gewesen sein mußte. Von Anaximander wird erzählt, daß er in Samos gelebt hat beim Tyrannen Polykrates, wo auch Pythagoras und Anakreon versammelt waren. Von ihm wird angeführt, er habe zuerst* seine philosophischen Gedanken schriftlich verfaßt: von der Natur, von den Fixsternen, der Kugel – und anderes; etwas wie eine Landkarte, den Umfang (περίμετρον)

* Themistios bei Brucker (I, p. 478): doch wird dies auch wieder von anderen berichtet – dem Perekydes, der älter als er.

15 M: Tennemann, Bd. I, S. 413

des Landes und Meeres darstellend, verfertigt; auch andere mathematische Erfindungen gemacht, z. B. eine Sonnenuhr, die er in Lakedämon errichtet, sowie Instrumente, worauf der Lauf der Sonne und die Bestimmung des Äquinoktiums angegeben war, auch eine Himmelssphäre.[16]

Seine philosophischen Gedanken sind von wenig Umfang und gehen nicht zur Bestimmung fort. »Als Prinzip und Element setzte er das Unendliche« (Unbestimmte); »er bestimmte es nicht als Luft, noch Wasser, noch desgleichen etwas.«[17] Der Bestimmungen dieses Unendlichen aber sind wenige: α) Es sei das Prinzip alles Werdens und alles Vergehens; es entstehen aus ihm unendliche Welten (Götter) und vergehen wieder in dasselbe. – Das hat einen ganz orientalischen Ton. – Als Grund, daß das Prinzip als das Unendliche zu bestimmen sei, gebe er an: »weil es der fortschreitenden Erzeugung nie an Stoff fehlen dürfe«[18]; »es enthalte alles in sich (περιέχειν) und regiere alles (κυβερνᾶν) und sei das Göttliche, Unsterbliche und Unvergängliche (καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον).«[19] β) »Aus dem Einen selbst scheidet Anaximander die Gegensätze aus, die in ihm enthalten sind«[20], wie Anaxagoras, aber so unterschieden, daß nach Anaximander alles zwar auch schon fertig im Einen ist, – aber unbestimmt (ἄπειρον); seine Teile ändern sich, es selbst aber sei unveränderlich.[21] γ) Wird gesagt, es sei der Größe nach unendlich[22], nicht der Zahl nach, – wodurch Anaximander sich von Anaxagoras, Empedokles und den anderen Atomisten unterscheide, welche die absolute Diskretion des Unendlichen statuierten, aber Anaximander die absolute Kontinuität desselben.

---

16 M: Diogenes Laertios II, § 1–2
17 M: ibid., § 1
18 M: Plutarch, *De placitis philosophorum* I, 3; Cicero, *De natura deorum* I, 10
19 M: Aristoteles, *Physik* III, 4
20 M: ibid., I, 4; *Metaphysik* XII, 2
21 M: Diogenes Laertios II, § 1
22 M: Simplicius zu Aristoteles, *Physik* (I, 2)

Aristoteles[23] im Anführen Verschiedener spricht auch von einem Prinzip, das nicht Wasser, nicht Luft sei, sondern »dichter als Luft und dünner als Wasser«. Viele haben diese Bestimmung auf Anaximander bezogen; es ist möglich, daß sie ihm gehört.

Der Fortschritt der Bestimmung des Prinzips als des Unendlichen liegt nun darin, daß das absolute Wesen nicht mehr ein Einfaches, sondern ein Negatives, Allgemeinheit, eine Negation des Endlichen [ist]. Unendliche Allheit ist mehr, als wenn ich sage, das Prinzip sei das Eine oder Einfache. Zugleich, von der materiellen Seite angesehen, hebt Anaximander die Einzelheit des Elements des Wassers auf. Sein gegenständliches Prinzip sieht nicht materiell aus, man kann dies als Gedanken nehmen; es erhellt aber sonst, daß er nichts anderes als die Materie überhaupt habe gemeint[24] – die allgemeine Materie. Plutarch macht dem Anaximander einen Vorwurf daraus, daß »er nicht gesagt, was (τί) sein Unendliches sei, ob es Luft, Wasser oder Erde sei«. Denn indem sein Prinzip materiell sei, nimmt er ihm zugleich die Qualität; »Materie kann aber eben nicht existieren und Wirklichkeit haben (εἶναι ἐνεργείᾳ)«, als indem sie eine Qualität hat. Allein die Qualität ist eben dies Vergängliche; die Materie, als unendlich bestimmt, ist diese Bewegung, die Bestimmtheiten zu setzen, und daß die Entzweiung als nichtige verschwinde. Hierin ist das wahre unendliche Sein zu setzen, – nicht in der negativen Grenzlosigkeit. Diese Allgemeinheit, Negativität des Endlichen ist aber nur unsere Bewegung. Bei der Beschreibung der Materie als des Unendlichen, – daß dies ihre Unendlichkeit sei, scheint er nicht gesagt zu haben.

Weiter hat er gesagt, aus dem Unendlichen scheide sich das Gleichartige ab. Das Unbestimmte ist so ein Chaos, in dem jedoch schon das Bestimmte, die Bestimmung ist, bloß

---

23 M: *Metaphysik* I, 8

24 M: Stobaios, *Eclogae physicae*, c. 11 (ed. Heeren)

vermengt. Die Abscheidung geschehe dann so, daß das Gleichartige sich verbinde, sich von dem Ungleichartigen abscheide.[25] Dies sind jedoch arme Bestimmungen, die nur das Bedürfnis zeigen, vom Unbestimmten zum Bestimmten überzugehen; dies geschieht aber hier auf unbefriedigende Weise.

In Ansehung der näheren Bestimmung, wie das Unendliche in seiner Entzweiung den Gegensatz bestimmt, so scheint ihm auch die Bestimmung des quantitativen Unterschiedes der Verdickung und Verdünnung mit Thales gemeinschaftlich zu sein. Die Späteren bezeichnen den Prozeß des Ausscheidens aus dem Unendlichen als Hervorgehen: Anaximander lasse den Menschen aus einem Fisch werden[26], hervorgehen aus dem Wasser auf das Land. Hervorgehen kommt auch neuerdings vor. Dies Hervorgehen ist ein Aufeinanderfolgen, eine bloße Form, mit der man oft Glänzendes zu sagen meint; aber es ist keine Notwendigkeit, kein Gedanke darin enthalten – viel weniger ein Begriff.

Aber es wird dem Anaximander von Stobaios[27] in späteren Nachrichten auch die Bestimmung zugeschrieben der Wärme (Auflösung der Gestalt) und Kälte, die Aristoteles[28] erst dem Parmenides. Eusebios[29] gibt uns aus einem verlorenen Werke des Plutarch von Anaximanders Kosmogonie noch etwas zum Besten, was dunkel ist und Eusebios wohl selbst nicht recht verstanden hat. Es lautet ungefähr so: Aus dem Unendlichen seien unendliche himmlische Sphären und unendliche Welten ausgeschieden worden; ihr Verderben aber tragen sie darum in sich, weil sie nur durch beständiges Abscheiden seien. – Indem das Unendliche das Wesen ist, so ist das Abscheiden Setzen eines Unterschiedes, d. h. einer Be-

---

25 M: Simplicius zu Aristoteles, *Physik* (I, 6)
26 M: Plutarch, *Quaestiones convivales* VIII, 8
27 M: *Eclogae physicae*, c. 24
28 M: *Metaphysik* I, 5
29 M: *De praeparatione evangelica* I, 8; Brucker, *Historia critica philosophiae* I, p. 487

stimmung oder eines Endlichen. »Die Erde habe die Form eines Zylinders, dessen Höhe der dritte Teil seiner Breite sei. Die beiden von Ewigkeit her befruchtenden Prinzipien des Warmen und Kalten schieden sich bei der Erzeugung dieser Erde ab, und darauf habe sich eine feurige Sphäre um die die Erde umgebende Luft gebildet, wie die Rinde um einen Baum. Wie diese zersprungen und ihre Stücke in Kreise eingeschlossen worden, so seien so Sonne, Mond und Sterne entsprungen.« Daher nannte Anaximander auch die Sterne »radförmige, mit Feuer angefüllte Zusammenfilzungen der Luft«.[30]

Diese Kosmogonie ist so gut als die geologische Hypothese der Erdrinde, die zersprang, oder die Explosion der Sonne nach Buffon, der umgekehrt bei der Sonne anfangend die Planeten als Schlacken daraus entstehen läßt. Die Alten zogen die Gestirne in unsere Atmosphäre hinein, da wir sie hingegen von der Erde absondern und die Sonne vielmehr zum Wesen und zur Geburtsstätte der Erde machen, da umgekehrt die Alten eher aus der Erde sie hervorgehen lassen. Die Sterne ruhen uns, wie die epikurischen seligen Götter, ganz außer näherer Beziehung auf uns. Auf dem Gange des Entstehens steigt die Sonne als das Allgemeine herab, sie ist aber das der Natur nach Spätere; die Erde ist Totalität, die Sonne ein Moment der Abstraktion.

3. Anaximenes

Noch ist Anaximenes übrig, der zwischen der 55. und 58. Ol. (560–548 v. Chr.) erscheint, ebenfalls ein Milesier, Zeitgenosse und Freund des Anaximander. Er hat wenig Ausgezeichnetes, und es ist sehr wenig von ihm bekannt. Gedankenlos und widersprechend führt Diogenes Laertios (II, § 3) an, »er sei nach Apollodoros in der dreiundsechzigsten Olympiade geboren, und gestorben im Jahre, wo

30 M: Stobaios, *Eclogae physicae*, c. 25

Sardes erobert worden« (von Kyros, Ol. 58). »Er hat sich der schlichten und ungekünstelten ionischen Mundart bedient.«

An die Stelle der unbestimmten Materie des Anaximander setzte er wieder ein bestimmtes Naturelement (das Absolute in einer realen Form), – statt des Thaletischen Wassers die Luft. Er fand wohl ein sinnliches Sein notwendig für die Materie; und die Luft hat zugleich den Vorteil, diese größere Formlosigkeit zu haben. Sie ist weniger Körper als das Wasser; wir sehen sie nicht, fühlen erst ihre Bewegung. Aus ihr trete alles hervor, und in sie löse alles sich wieder auf.[31] Er bestimmte sie ebenso als unendlich.[32] Diogenes Laertios drückt sich aus, das Prinzip sei die Luft *und* das Unendliche*, als ob es zwei Prinzipien wären. Allein Simplicius[33] sagt ausdrücklich, »daß ihm das Urwesen *eine* und eine unendliche Natur gewesen, wie dem Anaximander, nur nicht wie diesem eine unbestimmte, sondern eine bestimmte, nämlich die Luft«, die er aber als etwas Seelenhaftes gefaßt zu haben scheint. Plutarch bestimmt die Vorstellungsweise des Anaximenes, wie aus der Luft (Äther nannten es Spätere) alles sich erzeuge und in sie auflöse, näher so: »Wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält (συγκρατεῖ), so hält auch (περιέχει) die ganze Welt ein Geist (πνεῦμα) und Luft zusammen; Geist und Luft ist gleichbedeutend.«

Anaximenes zeigt sehr gut die Natur seines Wesens an der Seele auf; er bezeichnet gleichsam den Übergang der Naturphilosophie in die Philosophie des Bewußtseins oder das Aufgeben der gegenständlichen Weise des Urwesens. Die

* οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον. – Doch kann man auch ἀρχὴν καὶ ἄπειρον zusammennehmen als Subjekt und ἀέρα als Prädikat des Satzes.

31 M: Plutarch, *De placitis philosophorum* I, 3
32 M: Cicero, *De natura deorum* I, 10
33 M: zu Aristoteles, *Physik* (I, 6)

Natur dieses Urwesens ist vorher auf eine fremdartige, dem Bewußtsein negative Weise bestimmt gewesen; α) sowohl seine Realität, das Wasser oder auch die Luft, β) als das Unendliche ist ein Jenseits des Bewußtseins. Aber wie die Seele (so die Luft) dies allgemeine Medium: eine Menge von Vorstellungen, ohne daß diese Einheit, Kontinuität aufhört, – und ihr Verschwinden und Hervortreten; sie ist ebenso tätig als passiv, aus ihrer Einheit die Vorstellungen auseinanderwerfend und sie aufhebend und in ihrer Unendlichkeit sich selbst gegenwärtig, – negativ positive Bedeutung. Bestimmter ausgesprochen, nicht nur zur Vergleichung, ist diese Natur des Urwesens von dem Schüler des Anaximenes, von Anaxagoras.

Wir lassen diese und gehen zu Pythagoras über. Pythagoras war schon ein Zeitgenosse Anaximanders; aber der Zusammenhang der Entwicklung des Prinzips der physischen Philosophie hat es erfordert, Anaximander und Anaximenes noch mitzunehmen.

Wir sehen, daß sie, wie Aristoteles von ihnen sagt, das Urwesen in eine Weise der Materie setzten: Luft und Wasser; sodann (wenn Anaximanders Materie so zu bestimmen ist) auch ein Wesen feiner als Wasser und gröber als Luft. Heraklit, von dem bald zu sprechen ist, hat es erst als Feuer bestimmt. »Keiner aber [hat]«, wie Aristoteles bemerkt[34], »die Erde als Prinzip genannt, weil sie als das zusammengesetzteste Element erscheint (διὰ τὴν μεγαλομέρειαν).« Denn sie sieht gleich aus, wie ein Aggregat von vielen Einzelnen. Wasser dagegen ist dies Eine, Durchsichtige; es präsentiert die Gestalt der Einheit mit sich sinnlich, ebenso die Luft, das Feuer, die Materie usf. Das Prinzip soll eins sein, muß also auch Einheit mit sich in sich selbst haben; zeigt es Mannigfaltigkeit wie die Erde, so ist es nicht eins mit sich selbst, sondern vielfach.

Dies ist das, was wir über die Philosophie der älteren

---

34 M: *Metaphysik* I, 8

Ionier zu sagen haben.* Das Große dieser armen abstrakten Gedanken ist: α) das Fassen einer allgemeinen Substanz in allem; β) daß sie bildlos, nicht mit Vorstellungen der Sinnlichkeit behaftet.

Das Mangelhafte dieser Philosophien hat niemand besser als Aristoteles erkannt. Er sagt zweierlei in seinem Urteil über diese drei Arten, das Absolute zu bestimmen[35]: »Die das Urprinzip als Materie setzen, fehlen mannigfaltig. α) Sie geben bloß die Elemente des Körperlichen an, nicht des Unkörperlichen, da es doch auch Unkörperliches gibt.« Bei Aufnehmen der Natur, deren ihr Wesen Angeben, ist Aufnehmen vollständig zu fordern und das, was sich vorfindet, zu sehen. Das ist empirische Instanz. Aristoteles setzt das Unkörperliche als Art von Dingen entgegen: Das Prinzip jener Philosophen sei nur materiell, das Absolute müsse nicht auf einseitige Weise bestimmt werden. Oder: Sie setzen nicht die Unkörperlichkeit, den Gegenstand als Begriff, – das Materielle dem Immateriellen entgegen. Die Materie ist zwar selbst immateriell – diese Reflexion ins Bewußtsein –, aber sie wissen nicht, daß, was sie aussprechen, ein Wesen des Bewußtseins [ist]. Der erste Mangel also ist, daß das Allgemeine in besonderer Gestalt ausgesprochen wird.

β) Das Zweite, was Aristoteles sagt[36], ist: »Aus diesem allem sieht man, daß die Ursache (das Urwesen) nur in der Form der Materie (ἐν ὕλης εἴδει) von ihnen ausgesprochen worden ist. Indem sie aber so fortgingen, so bahnte ihnen die Sache selbst weiter den Weg und nötigte sie, weiter nachzuforschen. Denn wenn Vergehen und Werden aus

* Angeführt wird noch Pherekydes, der Lehrer des Pythagoras. *Hermias in irrisione gentilium*, c. 12 (citante Fabricio ad Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* III, 4, § 30). Diogenes Apolloniates, Hippasos, Archelaos werden auch als ionische Philosophen genannt; wir wissen nichts als ihre Namen, und daß sie einem oder dem anderen Prinzip anhängen.

35 M: *Metaphysik* I, 8
36 M: ibid., I, 3

einem oder aus mehreren ist, so entsteht die Frage: wodurch geschieht dies (διὰ τί τοῦτο συμβαίνει) und was ist die Ursache hiervon? Denn die Substanz (das Zugrundeliegende, τὸ ὑποκείμενον) macht nicht sich selbst verändern.« Nach dem Prinzip der Veränderung fragt man sogleich. »Ich sage, wie weder das Holz noch das Erz selbst Ursache ist ihrer Veränderung, weder macht das Holz ein Bett, noch das Erz eine Statue, sondern etwas anderes ist Ursache der Veränderung. Dies aber suchen heißt das andere Prinzip suchen, welches, wie wir sagen würden, das Prinzip der Bewegung ist.«*

Aristoteles sagt, daß aus der Materie als solcher, dem Wasser als nicht sich selbst bewegend, die Veränderung als solche nicht zu begreifen ist; und er gibt damit an, daß Thales wie die anderen das absolute Wesen nicht weiter bestimmt haben denn als Wasser oder sonst ein formloses Prinzip. Aristoteles wirft den älteren Philosophen bestimmt vor, daß sie das Prinzip der Bewegung nicht erforscht, ausgesprochen haben. Bewegendes ist also nicht da, ferner Zweck fehlt ganz; überhaupt fehlt die Bestimmung der Tätigkeit im allgemeinen. Aristoteles sagt an der anderen Stelle: »Indem sie die Ursache des Entstehens und Vergehens anzugeben unternehmen, heben sie in der Tat die Ursache der Bewegung auf. Das einfache Wesen zeigen sie nicht als Ursache der Bewegung auf. Indem sie einen einfachen Körper (ausgenommen die Erde) zum Prinzipe machen, begreifen sie nicht die gegenseitige Entstehung und Veränderung des einen aus dem anderen: ich meine Wasser, Luft, Feuer« (bei Heraklit), »Erde.« Sie erkannten nicht die Natur der Entstehung. Verdickung und Verdünnung, als quantitativer Unterschied, ist Gedoppeltheit der Form, nicht sie in ihrer Einfachheit. »Diese Entstehung ist als Trennung oder als Vereinigung zu setzen.« Wenn überhaupt von Entstehen gesprochen wird, so kommt uns dieser Gegensatz herein, »daß eins früher,

* Diese Kritik ist noch jetzt geltend, wo das Absolute als die *eine* starre Substanz vorgestellt wird.

das andere später ist« – nicht aber der Zeit nach, sondern dem Begriffe nach. Das eine ist das einfache Allgemeine, das andere das Vielfache, Einzelne; es wird von dem Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen herabgestiegen. Diese Natur des Entstehens ist der Gang, den sie genommen, – die Bewegung des Begriffs als gegenständliche Weise, die Entstehung und Natur der Bewegung im Sein: das Einzelne ist später, – der Begriff, in ihm selbst in sich zurückgekehrt, Gattung. Allgemein ist Wasser, Luft, Feuer. Am meisten scheint das Feuer zu diesem Elemente zu passen, denn es ist das feinste. »Die es also zum Prinzip machten, drückten sich dieser Natur des Entstehens« (Erkennens, λόγῳ, daß sie diesen Weg genommen) »am entsprechendsten aus; und ebenso meinten es die übrigen. Denn warum sollte sonst keiner die Erde zum Element gemacht haben, wie dies die Vorstellung des Volkes ist; Hesiod sagt, sie sei das erste Körperliche gewesen, so alt und allgemein ist diese Vorstellung.« Sie haben also »das dem Werden nach Spätere« nicht »für das Erste der Natur nach« genommen. Werden ist jener Gang; nur dieser hat sie regiert, ohne ihn wieder aufzuheben oder jenes erste formell Allgemeine als solches zu erkennen und das Dritte, die Totalität, als das Wesen, – Einheit der Materie und Form.

Aristoteles sagt[37], daß sie mehr das Grundprinzip als Materie, Seiendes, die Neueren mehr als Gattung faßten. Das Wesen, das Absolute ist nicht gefaßt als das sich Bestimmende; es ist nur totes Abstraktum.

Wir können die drei Momente verfolgen: α) das Urwesen ist Wasser; β) Anaximanders Unendliches, Beschreibung der Bewegung, einfaches Hervortreten und Zurückkehren in die einfachen allgemeinen Seiten der Form, Verdickung und Verdünnung; γ) die Luft, verglichen mit der Seele.

Es ist erforderlich, daß die Seite der Realität – hier Wasser – zum Begriffe werde; ebenso die Momente der Ent-

37 M: *Metaphysik* I, 6; III, 3

zweiung, Verdickung und Verdünnung, nicht dem Begriffe nach entgegengesetzt. Dieser Übergang in Pythagoras, daß die Seite der Realität als ideell gesetzt wird, ist Losreißen des Gedankens von dem Sinnlichen, Trennung des Intelligiblen und des Realen.

B. Pythagoras und die Pythagoreer

Die Nachrichten von seinem Leben sind mit vielen späteren Fabeln verunstaltet. Die späteren Neupythagoreer haben viele große Lebensbeschreibungen von ihm gemacht, sie sind besonders über den pythagoreischen Bund sehr weitläufig; aber man muß sich in acht nehmen, dies nicht als geschichtlich gelten zu lassen.

Das Leben des Pythagoras erscheint uns zunächst in der Geschichte, durch das Medium der Vorstellungsweise der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in dem Geschmacke mehr oder weniger, wie das Leben Christi uns erzählt wird, auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit, nicht in einer poetischen Welt, als ein Gemisch von wunderbaren, abenteuerlichen Fabeln, als ein Zwitter von morgen- und abendländischen Vorstellungen. An das Ausgezeichnete seines Genies und seiner Lebensweise und der Lebensweise, die er bei seinen Schülern einführte, ist geknüpft worden, daß man ihn als einen Mann erscheinen läßt, bei dem es nicht mit rechten Dingen zugegangen, sondern der für einen Wundermann, für einen Gesellschafter höherer Wesen galt. Alle die Vorstellungen der Magier, die Vermischungen von Unnatürlichem mit dem Natürlichen, die Mysterienkrämerei trüber, jämmerlicher Einbildung und Schwärmerei verdrehter Köpfe haben sich an ihn geknüpft.

So verdorben, als seine Lebensgeschichte ist, ebenso verdorben wurde seine Philosophie – (Platons Aufnehmung war ganz unterschieden); alles, was der christliche Trübsinn und Allegorismus ausgeheckt hat, ist damit verknüpft worden.

Zahlen als Ausdrücke von Idee brauchen, ist viel gebraucht worden; es hat einerseits den Schein von Tiefsinn, denn daß eine andere Bedeutung darin liegt, als unmittelbar darin liegt, erhellt sogleich – (Eins ist Zwei, und Drei macht Vier: das Hexeneinmaleins); wieviel aber darin liegt, weiß weder der, der es ausspricht, noch der, der sie zu verstehen sucht. Je trüber die Gedanken werden, desto tiefsinniger scheinen sie; die Hauptsache ist, daß gerade das Wesentlichste, aber das Schwerste – in bestimmten Begriffen sich auszusprechen – erspart wird. So kann auch seine Philosophie, indem auch hier in den Nachrichten von ihr auf sie übergetragen, demnach als eine ebenso dunkle und unsichere Ausgeburt trüber, flacher Köpfe erscheinen.

Zum Glück, was seine Philosophie betrifft, so kennen vorzüglich wir ihre theoretisch spekulative Seite aus Aristoteles und Sextus Empiricus, die sich viel damit zu tun gemacht. Obgleich spätere Pythagoreer den Aristoteles wegen seiner Darstellung verunglimpfen, so ist er doch über ein solches Verschreien erhaben, und es ist darauf keine Rücksicht zu nehmen.

Es sind in späteren Zeiten eine Menge untergeschobener Schriften unter seinem Namen in die Welt gebracht worden. Diogenes Laertios (VIII, § 6–7) führt viele Schriften von ihm an und andere, die ihm untergeschoben worden, weil man ihnen eine Autorität verschaffen wollte. Aber erstens haben wir keine Schriften von Pythagoras, zweitens ist es zweifelhaft, ob Schriften von Pythagoras vorhanden waren. Wir haben Anführungen derselben, dürftige Fragmente, aber nicht des Pythagoras, sondern der Pythagoreer. Welche Entwicklungen und Bedeutungen den älteren und welche den neueren gehören, ist nicht bestimmt zu unterscheiden. Bei Pythagoras und den älteren Pythagoreern haben die Bestimmungen noch nicht die konkrete Ausführung gehabt wie später.

Was die *Lebensumstände* des Pythagoras betrifft, so blühte er nach Diogenes Laertios (VIII, § 1–3; 45) um die 60.

Olympiade (540 v. Chr.). Seine Geburt wird gewöhnlich in die 49. oder 50. Olympiade (584 v. Chr.), von Larcher am frühsten, schon in die 43. Olympiade (43, 1, d. i. 608 v. Chr.) gesetzt.[1] Er ist also ein Zeitgenosse des Thales und Anaximander. Wenn Thales' Geburt in die 38. Olympiade und Pythagoras' in die 43. fällt, so ist Pythagoras nur 21 Jahre jünger. Von Anaximander (Ol. 42, 3) ist er entweder nur ein paar Jahre unterschieden oder dieser 26 Jahre älter. Anaximenes ist etwa 20 bis 25 Jahre jünger als Pythagoras. Sein Vaterland ist die Insel Samos, und er gehört daher ebenso den kleinasiatischen Griechen an, wo wir bisher den Sitz der Philosophie sahen. Pythagoras ist bei Herodot (IV, 94–96) erwähnt als des Mnesarchos Sohn, bei dem Zamolxis in Samos als Sklave gedient habe. Zamolxis sei frei geworden, habe Reichtümer erworben, sei Fürst der Geten geworden und habe behauptet, er und die Seinigen sterben nicht. Er habe eine unterirdische Wohnung erbaut, dort sich den Augen seiner Untertanen entzogen, sei nach vier Jahren wieder erschienen.[2] Herodot meint aber, Zamolxis sei wohl viel älter als Pythagoras.

Seine Jugend brachte er am Hofe des Polykrates zu, unter dessen Herrschaft Samos damals nicht nur zum Reichtum, sondern auch zu Bildung und Künsten gelangt war; es besaß in dieser glänzenden Periode eine Flotte von hundert Schiffen.[3] Sein Vater Mnesarchos war ein Künstler (Steinschneider), doch weichen die Nachrichten sowie auch [die] über sein Vaterland ab, die angeben, daß seine Familie aus tyrrhenischer Abkunft sei und erst nach Pythagoras' Geburt nach Samos gezogen. Dem sei, wie ihm wolle; da er seine Jugend in Samos zubrachte, so ist er dort einheimisch geworden, gehört Samos an.

Als Lehrer des Pythagoras wird Pherekydes, ein Syrer,

---

1 M: Tennemann, Bd. I, S. 413–414

2 M: vgl. Malchos, *De vita Pythagorae*, § 14–15, ed. Rittershus

3 M: Herodot III, 39

angeführt, – d. h. nicht aus dem Lande Syrien, sondern aus der Insel Syros, einer der Zykladen. Er soll aus einem Brunnen Wasser geschöpft und daraus erkannt haben, daß ein Erdbeben in drei Tagen stattfinden werde; auch von einem Schiff mit vollen Segeln vorausgesagt, es werde untergehen, und es sei im Augenblicke untergegangen. Von diesem Pherekydes berichtet Theopompos, daß er zuerst den Griechen von der Natur und den Göttern (sic) geschrieben.[4] Vorhin wurde von Anaximander dasselbe gesagt; es soll Prosa gewesen sein. Was sonst hiervon berichtet wird, so erhellt, daß es eine Theogonie gewesen, deren erste Worte uns noch aufbewahrt: »Jupiter und die Zeit und die Erde waren eins«; auch hat er den Amor als ersten Beweger dieser Einheit genannt.[5] Wie es weitergeht, ist uns unbekannt und ohne großes Interesse – kein großer Verlust. Es werden mancherlei Todesarten angegeben. Einige sagen, er habe sich selbst umgebracht, andere, er sei an der Läusekrankheit gestorben.[6]

Pythagoras reiste früh auf das feste Land nach Kleinasien und soll dort Thales kennengelernt haben. Dann reiste er von da nach Phönizien und Ägypten.[7] Mit beiden Ländern standen die kleinasiatischen Griechen in vielen Handels- und politischen Verbindungen, und es wird erzählt, daß er von Polykrates dem Könige Amasis empfohlen worden sei. Amasis zog viele Griechen in das Land; er hatte griechische Truppen und Kolonien.[8] Die Erzählungen weiterer Reisen ins Innere von Asien zu den persischen Magiern und Indern scheinen ganz fabelhaft zu sein. Das Reisen war Bildungsmittel, wie jetzt. Da er in wissenschaftlicher Absicht reiste, so wird von ihm erzählt, daß er in fast alle Mysterien der Griechen und Barbaren sich habe einweihen lassen, ebenso

4 M: Diogenes Laertios I, § 116
5 M: ibid., § 119
6 M: ibid., § 118
7 M: Iamblichos, *De vita Pythagorae* III, § 13–14
8 M: Herodot II, 154

in den Orden oder Kaste der ägyptischen Priester aufgenommen worden sei.

Diese Mysterien, die wir bei den Griechen antreffen und die für den Sitz großer Weisheit gehalten worden, scheinen in der Religion zur Religion in dem Verhältnis gestanden zu haben wie Lehre und Kultus. Der Kultus bestand allein in Opfern und festlichen Spielen. Zur Vorstellung aber, zu einem Bewußtwerden dieser Vorstellungen sehen wir darin kein Moment; als Tradition in den Gesängen behielten sie sich auf. Aber das Lehren selbst oder das gegenwärtige Zum-Vorstellen-Bringen scheint den Mysterien aufbehalten gewesen zu sein, – so jedoch, daß nicht nur, wie bei unserem Predigen, das Vorstellen, sondern auch der Körper in Anspruch genommen wurde, daß dem Menschen von der Zerstreuung durch die ganze Umgebung sowohl an ihm selbst das Verlassen des sinnlichen Bewußtseins als die Reinigung und Heiligung des Körpers vorgestellt wurde. Von Philosophemen ist aber darin offenbar keine Rede. Wie sie nicht Geheimnis*, so kennen wir auch die Freimaurer; sie haben nichts Ausgezeichnetes durch Kenntnisse, Wissenschaften – am wenigsten Philosophie.

Den wichtigsten Einfluß auf Pythagoras hatte seine Verbindung mit der ägyptischen Priesterkaste; nicht daß er tiefe spekulative Weisheit darin geschöpft hätte, sondern durch die Idee, die er darin von der Realisierung des sittlichen Bewußtseins faßte, von der Ausführung und Verwirklichung der sittlichen Existenz des Menschen**, die Sittlichkeit zur Wirklichkeit zu bringen, – ein Plan, den er nachher ausführte und der eine ebenso interessante Erscheinung ist als seine spekulative Philosophie. So wie die Priester eine besondere Art von Stand ausmachten und dazu

* Es sollte nur als von etwas Heiligem nicht gesprochen werden. Herodot sagt oft ausdrücklich, er wolle von den ägyptischen Gottheiten und Mysterien sprechen, so weit es heilig sei, davon zu sprechen; er wisse noch mehreres, aber es sei nicht heilig, davon zu sprechen.

** Das Individuum sollte auf sich besonders sehen, daß es innerlich und äußerlich ein würdiger Mensch sei, – sittliches Kunstwerk.

gebildet waren, so ein eigentümliches zur Regel gemachtes, durch das Ganze gehaltenes sittliches Leben. Aus Ägypten brachte Pythagoras unleugbar das Bild eines Ordens, festes Zusammenleben zur wissenschaftlichen und sittlichen Bildung, die das ganze Leben fortdauerte.

Man sah damals Ägypten als ein hochgebildetes Land an, und es war es gegen Griechenland. Es zeigt sich dies schon in dem Kastenunterschiede; dieser setzt eine Teilung der großen Geschäftszweige unter den Menschen voraus, – eine Teilung des Technischen, Wissenschaftlichen, Religiösen usf. Sonst aber muß man große wissenschaftliche Kenntnisse nicht bei den Ägyptern suchen, noch glauben, daß Pythagoras seine Wissenschaft da hergeholt habe.[9]

Pythagoras hielt sich lange Zeit in Ägypten auf; er kehrte von da nach Samos zurück. Er fand in seinem Vaterlande aber die inneren Staatsverhältnisse indessen verwirrt und verließ es bald wieder. Polykrates hatte, nicht als Tyrann[10], viele Bürger aus Samos verbannt, welche bei den Lakedämoniern Unterstützung gesucht und gefunden und einen Bürgerkrieg entzündet hatten.[11] Früher gaben die Spartaner diese Hilfe, denn diesen verdankte man überhaupt die Aufhebung der Herrschaft Einzelner und die Zurückgabe der öffentlichen Gewalt an das Volk. Später taten sie das Gegenteil, hoben Demokratien auf und führten Aristokratien ein. Pythagoras' Familie war notwendig auch in diese unangenehmen Verhältnisse verwickelt; und ein solcher Zustand des bürgerlichen Kriegs war nichts für Pythagoras, der kein Interesse am politischen Leben mehr nahm und in ihm einen ungünstigen Boden für seine Pläne sah. Er bereiste Griechenland und begab sich von da nach Italien, in dessen unterem Teile griechische Kolonien aus verschiedenen Völkerschaften und verschiedenen Veranlassungen sich angesie-

9 M: vgl. Aristoteles, *Metaphysik* I, 1; Malchos, § 6; Iamblichos XXIX, § 158

10 M: Diogenes Laertios VIII, § 3

11 M: Herodot III, 45–47

delt hatten und als eine Menge handeltreibender, mächtiger, an Volk und vielfachem Besitz reicher Städte blühten.
In Kroton hat er sich niedergelassen und ist selbständig und für sich aufgetreten; sein Auftreten ist weder als eines Staatsmanns oder Kriegers noch eines politischen Gesetzgebers des Volks über seine äußeren Verhältnisse, sondern als öffentlicher Volkslehrer mit der Bestimmung als Lehrer, dessen Lehre sich nicht nur mit der Überzeugung begnügt, sondern auch das ganze sittliche Leben der Individuen einrichtet. Er kann als der erste Volkslehrer angesehen werden. Man sagt, er habe sich zuerst den Namen φιλόσοφος statt σοφός gegeben[12], und man nennt dies Bescheidenheit, als ob er damit nur ausgesprochen, nicht die Weisheit zu besitzen, sondern nur nach ihr zu streben als nach einem Ziele, was unerreichbar ist.[13] Σοφός hieß aber zugleich ein weiser Mann, der auch praktisch ist, nicht nur für sich, – dazu braucht es keiner Weisheit, jeder redliche, sittliche Mann tut, was seinen Verhältnissen gemäß ist; so hat φιλόσοφος besonders den Gegensatz von der Teilnahme am Praktischen, d. h. an öffentlichen Staatsangelegenheiten, – es ist nicht Liebe zur Weisheit als zu etwas, das man sich begäbe zu besitzen, es ist keine unerfüllte Lust dazu. Φιλόσοφος heißt: der ein Verhältnis zur Weisheit als Gegenstand hat; das Verhältnis ist Nachdenken, nicht nur Sein, – auch in Gedanken sich damit beschäftigen. Einer, der den Wein liebt (φίλοινος), ist von einem, der des Weins voll ist, einem Betrunkenen, zu unterscheiden. Bezeichnet denn aber φίλοινος nur ein eitles Streben nach Wein?
Was Pythagoras in Italien veranstaltet und bewirkt hat, wird uns besonders durch spätere Lobredner mehr als durch Geschichtsschreiber berichtet. Es findet sich so eine Geschichte des Pythagoras von Malchos, wo sonderbare Dinge erzählt werden. Auffallend ist dieser Kontrast der Neuplatoniker

12 Diogenes Laertios VIII, § 8; Iamblichos VIII, § 4; XII, § 58
13 Diogenes Laertios I, § 12

zwischen ihrer tiefen Einsicht und dem Wunderglauben, der bei ihnen vorkommt.

Wenn die späteren Biographen des Pythagoras vorher schon eine Menge Wunderdinge erzählen, so häufen sie nun noch mehrere bei seiner Erscheinung in Italien auf ihn. Es scheint, daß sie, wie nachher den Apollonios von Tyane, ihn Christus entgegenzusetzen bemüht waren. Die Wunder, welche sie von ihm erzählen, sind zum Teil in demselben Geschmack wie die neutestamentarischen und scheinen sich darauf als eine Verbesserung zu beziehen; und sie sind zum Teil sehr abgeschmackt. So z. B. lassen sie ihn gleich mit einem Wunder in Italien auftreten. Der Stil dieser Wunder ist: Als er bei Kroton am tarentinischen Meerbusen ans Land gestiegen, habe er auf dem Wege nach der Stadt Fischer angetroffen, die nichts gefangen. Er habe sie geheißen, ihr Netz von neuem zu ziehen, und habe ihnen vorausgesagt, welche Anzahl von Fischen darin sein würde. Die Fischer, in Verwunderung über diese Voraussagung, hätten ihm dagegen versprochen, wenn sie eintreffen würde, ihm zu tun, was er nur immer verlange. Es sei eingetroffen, und Pythagoras habe dann dies verlangt, daß sie sie wieder lebend ins Meer würfen; denn die Pythagoreer aßen kein Fleisch. Und als Wunder, das dabei stattgefunden, wird noch dies erzählt, daß keiner der Fische, während sie außer dem Wasser waren, krepiert sei beim Zählen.[14]

Von dieser albernen Art sind die Geschichten, mit denen seine Lebensbeschreiber sein Leben anfüllen. Sie lassen ihn alsdann einen solchen allgemeinen Eindruck auf die Gemüter der Italier machen, daß alle Städte ihre schwelgenden und verdorbenen Sitten besserten und die Tyrannen teils ihre Gewalt selbst niederlegten, teils vertrieben wurden.[15] Sie begehen dabei aber wieder solche historische Unrichtigkeiten, daß sie z. B. den Charondas und Zaleukos zu seinen Schü-

---

14 M: Porphyrios, *De vita Pythagorae*, § 25; Iamblichos VIII, § 36

15 M: Porphyrios, § 21–22; Iamblichos VII, § 33–34

lern machten, welche lange vor Pythagoras lebten; ebenso die Vertreibung und den Tod des Tyrannen Phalaris ihm und seiner Wirkung zuschreiben[16] usw. Abgesondert von diesen Fabeln bleibt als historische Wahrheit die große Wirkung, die er überhaupt hervorgebracht, die Stiftung einer Schule oder vielmehr einer Art von Orden, und der mächtige Einfluß desselben auf die meisten italisch-griechischen Staaten oder vielmehr die Beherrschung derselben durch diesen Orden, die sich sehr lange Zeit erhalten hat.

Es wird von ihm erzählt, daß er ein sehr schöner Mann und von majestätischem Ansehen gewesen, das sogleich ebensosehr einnahm, als Ehrfurcht gebot.[17] Mit dieser natürlichen Würde, edlen Sitten und dem besonnenen Anstande der Haltung verband er noch äußerliche Besonderheiten, wodurch er als ein eigenes geheimnisvolles Wesen erschien: der Tracht – er trug eine weiße leinene Kleidung, und enthielt sich von dem Genusse gewisser Speisen. Zu dieser äußeren Persönlichkeit* kam noch große Beredsamkeit und tiefe Einsichten, die er nicht nur seinen einzelnen Freunden mitzuteilen anfing, sondern er ging darauf aus, eine allgemeine Wirkung auf die öffentliche Bildung hervorzubringen, sowohl in Ansehung der Einsichten als der ganzen Lebensweise und Sittlichkeit. Er unterrichtete seine Freunde nicht bloß, sondern vereinigte sie zu einem besonderen Leben, um sie zu besonderen Personen, zu Geschicklichkeit in Geschäften und zur Sittlichkeit zu bilden. Das Institut des Pythagoras erwuchs zu einem *Bunde*, der das ganze Leben umfaßte.

* Besondere Persönlichkeit überhaupt sowie Äußerlichkeit in der Tracht und dergleichen sind in neueren Zeiten nicht mehr so wichtig. Man läßt sich durch die allgemeine Gewohnheit (Mode) bestimmen, weil es an und für sich äußerlich, gleichgültig ist, hierin nicht eigenen Willen zu haben, sondern gibt dies Zufällige der Zufälligkeit preis und folgt nur dieser äußeren Erscheinung der Vernünftigkeit als im Äußeren, – Gleichheit, Allgemeinheit.

16 M: Iamblichos XXXII, § 220–222

17 M: Diogenes Laertios VIII, § 11; Porphyrios, § 18–20; Iamblichos II, § 9–10

Pythagoras selbst war ein ausgearbeitetes Kunstwerk, eine würdige plastische Natur.

Über die Einrichtungen seiner Gesellschaft haben wir Beschreibungen von Späteren, besonders den Neuplatonikern; sie sind weitläufig in Beschreibung der Gesetze. Die Gesellschaft hatte im ganzen den Charakter eines Priester- oder Mönchsordens neuerer Zeit. Der, welcher aufgenommen sein wollte, wurde geprüft in Ansehung seiner Bildung und durch Übungen seines Gehorsams. Es wurden Erkundigungen über sein Betragen, seine Neigungen und Geschäfte eingezogen. In der Verbindung war ein ganz regelmäßiges Leben eingeführt, so daß Kleidung, Nahrung, Beschäftigung, Schlafen, Aufstehen usf. bestimmt war; jede Stunde hatte ihre Arbeit. Die Glieder wurden einer besonderen Erziehung unterworfen. Es wurde dabei ein Unterschied zwischen den Aufgenommenen gemacht. Sie teilten sich in Exoteriker und Esoteriker. Diese waren in das Höchste der Wissenschaft eingeweiht, und so wie politische Pläne dem Orden nicht entfernt waren, so waren sie auch in politischer Tätigkeit. Jene hatten ein Noviziat von 5 Jahren. Sein Vermögen mußte jeder dem Orden übergeben, erhielt es jedoch beim Rücktritt wieder. In dieser Lernzeit wurde Stillschweigen auferlegt (ἐχεμυθία, die Pflicht, das Geschwätz zurückzuhalten)[18].

Dies, kann man überhaupt sagen, ist eine wesentliche Bedingung für jede Bildung. Man muß damit anfangen, Gedanken anderer auffassen zu können; es ist das Verzichtleisten auf eigene Vorstellungen, und dies ist überhaupt die Bedingung zum Lernen, Studieren. Man pflegt zu sagen, daß der Verstand ausgebildet werde durch Fragen, Einwendungen und Antworten usf.; es wird aber hierdurch in der Tat nicht der Verstand gebildet, sondern äußerlich gemacht. Die Innerlichkeit des Menschen wird in der Bildung

---

18 M: Iamblichos XVIII, § 71–74, 80–82, 150; Porphyrios, § 37; Diogenes Laertios VIII, § 10

erweitert, erworben; dadurch, daß er an sich hält, durch das Schweigen wird er nicht ärmer an Gedanken, an Lebhaftigkeit des Geistes. Er erlernt vielmehr dadurch die Fähigkeit, aufzufassen, und erwirbt die Einsicht, daß seine Einfälle, Einwendungen nichts taugen; – dadurch daß die Einsicht wächst, daß solche Einfälle nichts taugen, gewöhnt er sich ab, sie zu haben.

Daß nun von Pythagoras besonders berichtet wird diese Abscheidung der in der Vorbereitung Begriffenen und der Eingeweihten, sowie dies Schweigen, scheint allerdings darauf hinzudeuten, daß in seiner Gesellschaft beides förmlicher gewesen, nicht so wie die unmittelbare Natur der Sache es nur mit sich bringt und im einzelnen von selbst ergibt, ohne ein besonderes Gesetz und ein allgemeines Daraufhalten. Allein auch hierüber ist wichtig zu bemerken, daß Pythagoras der erste Lehrer in Griechenland gewesen – oder der erste, der das Lehren von Wissenschaften in Griechenland eingeführt hat. Weder Thales, der früher ist als er, noch sein Zeitgenosse Anaximander haben wissenschaftlich gelehrt, ihre Ideen Freunden mitgeteilt. Es waren überhaupt keine Wissenschaften vorhanden, weder eine Philosophie, noch Mathematik, noch Jurisprudenz, noch sonst irgendeine; was davon da war, – einzelne Sätze, einzelne Kenntnisse. Was gelehrt wurde, – die Waffen zu führen, Philosopheme, Musik, Homers oder Hesiods Lieder zu singen, Gesänge vom Dreifuß usf. oder andere Künste; dies wird auf ganz andere Weise beigebracht. Pythagoras ist als der erste allgemeine Lehrer anzusehen. Wenn nun erzählt würde, Pythagoras hat das Lehren der Wissenschaften eingeführt unter einem wissenschaftlich ungebildeten, aber sonst nicht stumpfen, sondern vielmehr höchst munteren, natürlich gebildeten und geschwätzigen Volke, wie die Griechen waren, so würden, insofern die äußerlichen Umstände dieses Lehrens angegeben werden sollten, die nicht fehlen: α) daß er unter denen, die noch gar nicht wußten, wie es beim Lehren einer Wissenschaft zugeht, den Unterschied mache, daß die erst

anfangen, von dem ausgeschlossen wären, was denen, die schon weiter sind, noch mitgeteilt würde, und β) daß sie die unwissenschaftliche Art, über solche Gegenstände zu sprechen (ihr Geschwätze), sein lassen und die Wissenschaft erst aufnehmen müßten.

Daß aber darum teils die Sache förmlicher erschien, teils förmlicher gemacht werden mußte, ist ebenso wegen des Ungewohnten notwendig; schon dadurch, weil des Pythagoras Zuhörer nicht nur eine große Menge waren, sondern sie auch überhaupt zusammenlebten, – eine Menge hierüber macht eine bestimmte Form und Ordnung notwendig.

Dies Zusammenleben hatte nun nicht nur die Seite des Unterrichts, sondern der Bildung des praktischen Menschen; was nun hier nicht unmittelbar als Geschicklichkeit erscheint, als Übung für eine Fertigkeit, die im unfreien, gegenständlichen Elemente des Menschen ihren Teil hat. Sondern das Sittliche, das Tätige erscheint hier, und es ist alles förmlich, was sich darauf bezieht, oder vielmehr, insofern es mit Bewußtsein in dieser Beziehung gedacht wird; denn förmlich ist etwas Allgemeines, das oberflächlich oder entgegengesetzt für das Individuum ist. Aber so erscheint es auch dem das Allgemeine und Einzelne Vergleichenden und mit Bewußtsein über beides Reflektierenden; aber dieser Unterschied verschwindet für den darin Lebenden, welchem es Sitte ist.

Man hat endlich genaue und ausführliche Beschreibungen von der äußerlichen Lebensart, welche die Pythagoreer in ihrem Zusammenleben beobachteten, ihren Übungen usf.; vieles hiervon aber verdankt man den Vorstellungen Späterer. Zuerst wird uns dies berichtet, daß sie sich durch gleiche Kleidung – eine weißleinene, die des Pythagoras – auszeichneten. Sie hatten eine sehr bestimmte Tagesordnung. Des Morgens gleich nach dem Aufstehen war ihnen auferlegt, die Geschichte des vorhergehenden Tages sich ins Gedächtnis zu rufen, indem, was in dem Tage zu tun ist, mit dem des gestrigen eng zusammenhängt. Wahre Bildung

ist nicht, auf sich sosehr seine Aufmerksamkeit richten, sich mit sich als Individuum beschäftigen – Eitelkeit; sondern sich vergessen, in die Sache, das Allgemeine vertiefen – Selbstvergessenheit. Auch hatten sie aus Homer und Hesiod auswendig zu lernen. Des Morgens, sowie häufig den Tag über, beschäftigten sie sich mit Musik, einem der Hauptgegenstände des griechischen Unterrichts und Bildung überhaupt. Ebenso waren die gymnastischen Übungen im Ringen, Laufen, Werfen und dergleichen regelmäßig bei ihnen eingeführt. Sie speisten gemeinschaftlich, und auch hier hatten sie Besonderheiten; doch sind auch hierüber die Nachrichten verschieden. Honig und Brot werden als ihre Hauptspeisen angegeben und Wasser als das vorzüglichste, ja einzige Getränk. Ebenso sollen sie sich der Fleischspeisen gänzlich enthalten haben, womit die Seelenwanderung zusammengehängt wird, – auch unter den vegetabilischen Nahrungsmitteln einen Unterschied gemacht, Bohnen verboten [haben]. Sie sind viel damit verspottet worden, wegen ihrer Verehrung der Bohnen; bei der folgenden Zerstörung des politischen Bundes hätten mehrere Pythagoreer, verfolgt, sich lieber töten lassen, um einen Bohnenacker nicht zu verletzen.[19]

Zwei Umstände: α) die zur Pflicht gemachte häufige Reflexion über sich selbst (schon erwähnt als Morgengeschäft, ebenso als Abendgeschäft: was den Tag über getan, zu prüfen, ob es recht oder nicht recht) – gefährliche, unnütze Ängstlichkeit (Besonnenheit ist notwendig mehr über die Sache selbst) benimmt die Freiheit, so wie eben alles, was sich aufs Moralische bezieht, förmlich wird; β) vielfältige Zusammenkunft in den Tempeln, Opfer, eine Menge religiöser Gebräuche, – ein gesetztes religiöses Leben führen. Von der ganzen praktischen Seite nachher.

Der Orden, die eigentliche sittliche Bildung selbst, der Um-

---

19 M: Iamblichos XXI, § 97, 100, XXIV, § 107; XXIX, 163–165; Porphyrios, § 32–34; Diogenes Laertios VIII, 19, 22, 24, 39

gang der Männer, bestand jedoch nicht lange. Noch zu Pythagoras' Lebzeiten soll sich das Schicksal seines Bundes entwickelt haben; er hat Feinde gefunden, welche ihn gewaltsam zertrümmerten. Er habe, sagt man, den Neid auf sich gezogen. Er wurde beschuldigt, daß er noch anderes dabei denke, als er meine (*arrière-pensée*); das Wesen dieses Zusammenhangs ist, daß er der Stadt nicht ganz, noch einem anderen angehört. In dieser Katastrophe soll Pythagoras selbst in der 69. Olympiade (504 v. Chr.)[20] den Tod in einem Aufstande des Volkes gegen diese Aristokraten gefunden haben. Sein Tod ist ungewiß, entweder in Kroton oder Metapont, oder in einem Kriege der Syrakusaner mit den Agrigentinern, – die Bohnen haben ihm den Tod gegeben.[21] Übrigens hat der Verein der pythagoreischen Schule und die Freundschaft der Mitglieder sich noch später erhalten, aber nicht in der Förmlichkeit eines Bundes. Die Geschichte Großgriechenlands ist uns überhaupt weniger bekannt; doch treffen wir noch zu Platons Zeiten Pythagoreer an der Spitze von Staaten oder als eine politische Macht auftreten.[22]

Die pythagoreische Gesellschaft – freiwilliger Priesterorden, Lehr-, Bildungsanstalt nicht nur, sondern auch fortdauerndes Zusammenleben –, diese Ausscheidung hatte keinen Zusammenhang mit dem griechischen politischen öffentlichen und religiösen Leben, konnte nicht von langem Bestande sein im griechischen Leben. In Ägypten, Asien ist Absonderung, Einfluß der Priester zu Hause; das freie Griechenland konnte aber diese orientalische Kastenabsonderung nicht gewähren lassen. Freiheit ist hier das Prinzip des Staatslebens, jedoch so, daß sie nicht bestimmt ist als Prinzip der rechtlichen, der Privatverhältnisse. Bei uns ist das Individuum frei, weil es vor dem Gesetze gleich ist;

20 M: Tennemann, Bd. I, S. 414
21 M: Diogenes Laertios VIII, § 39–40; Iamblichos XXXV, § 248–264; Porphyrios, § 54–59
22 M: Platon, *Timaios*, Steph. 20

dabei kann die Sitte, das politische Verhältnis, die Ansicht bestehen und muß in organischen Staaten sogar verschieden sein. In dem demokratischen Griechenland hingegen mußte auch die Sitte, die äußere Lebensweise sich in einer Gleichheit erhalten. Der Stempel der Gleichheit mußte auf diese weiteren Kreise aufgedrückt bleiben. Diese Ausnahme der Pythagoreer, die nicht als freie Bürger beschließen konnten, sondern von den Plänen, Zwecken einer Verbindung abhängig waren, hatte so in Griechenland keinen Platz. Der Zusammenhang der Bildung ist zwar geblieben bis in spätere Zeiten, aber das Äußere mußte untergehen.

Zwar den Eumolpiden gehörte die Bewahrung der Mysterien, besonderer Gottesdienst natürlichen Familien an, aber nicht als einer im politischen Sinne festgesetzten Kaste, sondern sie sind politische Männer, Bürger, wie andere; ebenso die Priester und Priesterinnen, überhaupt die den Opferdienst zu versehen hatten, sonstige Vorsteher, Fürsten, Heroen. Noch war, wie bei den Christen, diese Ausscheidung des Religiösen, Absonderung zu dieser Extremität getrieben. Ohne pythagoreische Bildung waren die Griechen nicht einseitig, – politische Männer. Sie hatten gemeinsames Staatsleben. Da können keine aufkommen oder es aushalten, die besondere Prinzipien, sogar Geheimnisse, in äußerlicher Lebensart und Kleidung Unterschiede haben, sondern es ist eine offene Vereinigung und Auszeichnung, die im Gemeinsamen der Prinzipien, Lebensweise steht. Ob etwas gut fürs Gemeinwohl oder gegen das Gemeinwohl, wurde gemeinsam offen mit ihnen beraten. Die Griechen sind darüber hinaus: besondere Kleidung, beständige Gewohnheiten des Waschens, Aufstehens, Übung in Musik, Ausscheidung reiner und unreiner Speisen. Bei Pythagoras war so eine besondere Form natürlich, weil das allererste Mal ein Lehrer in Griechenland eine Totalität beabsichtigte, ein Umfassen des ganzen Menschen und Lebens, neues Prinzip durch Bildung der Intelligenz und des Gemüts, Willens. Dies ist aber teils Sache des besonderen Individuums, seiner einzelnen

Freiheit, ohne gemeinsamen Zweck, teils als allgemeine Möglichkeit für jeden und allgemeine Sitte.

Das Alter des Pythagoras wird auf 80 und 104 Jahre angegeben[23]; es ist darüber viel Streit.

Die Hauptsache ist für uns die *pythagoreische Philosophie*, nicht sowohl des Pythagoras als der Pythagoreer. So spricht Aristoteles und Sextus; und aus der Vergleichung dessen, was für pythagoreische Lehre ausgegeben wird, erhellen sogleich mancherlei Abweichungen und Verschiedenheiten, wie wir sehen werden. Es wird Schuld des Verderbens durch Platon, Aufnehmen von Pythagoreischem in seine Philosophie behauptet; aber die Macht der pythagoreischen Philosophie ist weitere Fortbildung, – es läßt sich nicht so erhalten, wie es zuerst war.

Hierbei ist zunächst zu bemerken, daß allerdings zu unterscheiden ist im allgemeinen die Philosophie des Pythagoras selbst und die Ausbildung und Entwicklung, die sie weiterhin bei seinen Nachfolgern erlangt hat. Dies ist zum Teil historisch. Viele seiner Nachfolger werden genannt, die diese und jene Bestimmung gemacht haben: Alkmäon, Philolaos. Und vielen anderen Darstellungen sieht man das Einfache, Unausgebildete an gegen die weitere Ausbildung, worin der Gedanke mächtig und bestimmter hervortritt. Auf das Geschichtliche dieses Unterschiedes brauchen wir jedoch nicht weiter einzugehen, sondern wir können nur die pythagoreische Philosophie überhaupt betrachten. Ebenso ist das abzuschneiden, was offenbar den Neuplatonikern und Neupythagoreern gehört; wir haben hierzu Quellen, die früher sind als diese Periode, – die ausführlichen Darstellungen, die wir bei Aristoteles und Sextus finden.

Die pythagoreische Philosophie macht den Übergang von der realistischen zur Intellektualphilosophie. Die Ionier sagten, das Wesen, das Prinzip ist ein materiell Bestimmtes. Die nächste Bestimmung ist, α) daß das Absolute nicht in

---

23 M: Anonymus, *De vita Pythagorae* (apud Photium) § 2

natürlicher Form gefaßt werde, sondern in einer Gedankenbestimmung; β) dann müssen jetzt die Bestimmungen gesetzt werden, – das Erste ist das ganz Unbestimmte (ἄπειρον). Dieses beides hat die pythagoreische Philosophie getan.

1. Das System der Zahlen

Das Alte also, der einfache Hauptsatz der pythagoreischen Philosophie ist, »daß die *Zahl* das Wesen aller Dinge und die Organisation des Universums überhaupt in seinen Bestimmungen ein harmonisches System von Zahlen und deren Verhältnissen ist«[24]. Hierbei erscheint uns zunächst verwundersam die Kühnheit einer solchen Rede, die alles, was der Vorstellung als seiend oder als wesenhaft (für wahr) gilt, auf einmal so niederschlägt und das sinnliche Wesen vertilgt und es zum Wesen des Gedankens macht. Das Wesen wird als unsinnlich ausgedrückt und so etwas dem Sinnlichen, der sonstigen Vorstellung ganz Heterogenes zur Substanz und zum wahrhaften Sein erhoben und ausgesprochen.

Eben damit aber ist die Notwendigkeit der Bewegung des Denkens gesetzt: in welchem Sinne dieser Satz zu nehmen sei, was die Zahl ist; – d. h. die Zahl selbst sowohl zum Begriffe zu machen, als die Bewegung ihrer Einheit mit dem Seienden darzustellen. Denn unmittelbar eins ist sie uns nicht; und ebensowenig erscheint uns die Zahl als Begriff. Sinn und Beweis ist, daß wir verstehen die Bewegung der Sache selbst; das Verstehen ist nicht zufälliges Bewegen außer der Sache, – zu unserem Behuf.

Obwohl nun zwar dieses Prinzip für uns etwas Bizarres und Desperates hat, so liegt doch darin: Die Zahl ist das nicht bloß Sinnliche; dann bringt sie sogleich die Bestimmung, die allgemeinen Unterschiede, Gegensätze mit sich. Darüber haben die Alten ein sehr gutes Bewußtsein gehabt. Aristoteles[25]

---

24 M: Aristoteles, *Metaphysik* I, 5, passim
25 M: *Metaphysik* I, 6

führt aus Platon an, er habe angegeben, daß das Mathematische der Dinge sich außerhalb des bloß Sinnlichen und der Ideen befinde, zwischen beiden. Es sei vom Sinnlichen verschieden, dadurch daß es (die Zahl) unendlich (ein Unsinnliches) und unbewegt (unveränderlich) sei. Von den Ideen sei es dadurch unterschieden, daß sie Vielheit enthalte und sich deshalb einander ähnlich und gleich sein könne; die Idee (das Allgemeine, die Gattung) sei jede für sich nur eines; – die Zahl ist aber wiederholbar. Die Zahl ist also nicht sinnlich, aber auch noch nicht der Gedanke.

In dem Leben des Pythagoras von Malchos (Name des Porphyrios) wird dies noch näher angegeben[26]: »Pythagoras trug die Philosophie auf eine Weise vor, um den Gedanken von seiner Fessel zu lösen. Ohne den Gedanken ist nichts Wahres zu erkennen und zu wissen. Der Gedanke hört und sieht alles in sich selbst; das Andere (Sinnliche) ist lahm und blind. Zur Erreichung seines Zweckes bedient sich Pythagoras des Mathematischen, weil dies in der Mitte steht zwischen dem Sinnlichen und Gedanken« (Allgemeinen, Übersinnlichen), »als Form der Vorübung zu dem, was an und für sich ist.« Ferner führt Malchos eine Stelle aus einem Früheren (Moderatos) an[27]: »Weil die Pythagoreer das Absolute und die ersten Prinzipien nicht deutlich durch Gedanken ausdrücken konnten, so gerieten sie auf die Zahlen, das Mathematische, weil sich so die Bestimmungen leicht angeben lassen«, z. B. Einheit, Gleichheit, das Prinzip als Eins, die Ungleichheit als Zweiheit. »Diese Lehrweise durch die Zahl, weil es die erste Philosophie war, ist ausgelöscht, um des Rätsels willen, was sie enthält. Platon, Speusipp, Aristoteles usf. haben dann den Pythagoreern die Früchte gestohlen durch leichte Anwendung«, – durch die wohlfeile Bestimmung, Gedankenbestimmungen zu setzen für die Zahl. In diesen Stellen ist vollkommenes Bewußtsein über die Zahl vorhanden.

26 M: § 46–47
27 M: § 48, 53

Das Rätselhafte der Bestimmung durch die Zahl ist die Hauptsache. Wir müssen unterscheiden α) den reinen Gedanken, Begriff als Begriff; β) alsdann die Realität und den Übergang in sie. Die arithmetischen Zahlen 1, 2, 3 usf. entsprechen Gedankenbestimmungen. Die Zahl aber ist α) ein Gedanke, der das Eins zum Element und zum Prinzip hat. Das Eins ist eine Kategorie des qualitativen Seins, und zwar des Fürsichseins, des so mit sich Identischen, daß es alles andere aus sich ausschließt, – für sich bestimmt, gleichgültig gegen Anderes; und die weiteren Bestimmungen sind nur Zusammensetzungen, Wiederholungen des Eins, worin das Element des Eins immer fest und ein Äußerliches bleibt. Die Zahl ist die toteste, begrifflose, gleichgültige, unentgegengesetzte Kontinuität. Wir zählen fort 1, 2, und fügen zu jedem Eins eins hinzu, – ganz ein äußerlicher, gleichgültiger Fortgang (und Zusammenfügen), der ohne Notwendigkeit ist, wo er abgebrochen werden soll, und ohne Verhältnis. Die Zahl ist so nicht unmittelbar Begriff, – das Extrem des Gedankens, des Begriffs in seiner höchsten Äußerlichkeit, in der Weise des Quantitativen, des gleichgültigen Unterschiedes. Das Eins ist ein allgemeiner Gedanke, aber, als ausschließend, der sich selbst entäußernde Gedanke; es enthält hierdurch β) die Bestimmung der Äußerlichkeit der Anschauung und hat insofern (wie die Schemate Kants) sowohl das Prinzip des Gedankens als noch der Materialität in sich, – die Bestimmung des Sinnlichen. Dies ist das Feste, sich Äußerliche; so ist das Eins und alle Formen 2, 3 usw. mit dieser innerlichen Äußerlichkeit behaftet. Es ist Anfang von Gedanke, aber die schlechteste Weise; es ist noch nicht der Gedanke, das Allgemeine für sich. Daß etwas die Form des Begriffs habe, muß es unmittelbar an ihm selbst, als bestimmt sich auf sein Gegenteil beziehen, – ein Begriff, diese einfache Bewegung. Positiv z. B. und negativ beziehen sich unmittelbar jedes auf ihr Entgegengesetztes. So nicht die Zahl; sie ist bestimmt, aber ohne Entgegensetzung, gleichgültig. Hingegen im Gedanken, im Begriff, da ist die Einheit,

Idealität der Unterschiede, – die Negation des Selbständigen ist da die Hauptbestimmung. Dagegen sind z. B. in der Drei immer drei Einzelne, jedes selbständig; dies ist das Mangelhafte, das Rätselhafte, – drei sollen erst einen Gedanken bedeuten. Der Gedanke muß sich hervorheben; es sind eine Menge von Verhältnissen möglich, die jedoch ganz unbestimmt, willkürlich und zufällig bleiben.

So in dieser gleichgültigen Weise nahmen nun die Pythagoreer die Zahlen nicht, sondern als Begriff. »Daß etwas Unkörperliches Prinzip sein müsse, bewiesen die Pythagoreer.«[28] Zum Urwesen oder absoluten Begriffe aber machten sie die Zahlen. Wie sie darauf gekommen, erhellt näher aus dem, was Aristoteles darüber sagt*: »Sie haben nämlich in den Zahlen viel mehr Ähnlichkeiten mit dem, was ist und was geschieht, zu sehen geglaubt als in Feuer, Wasser, Erde; weil die Gerechtigkeit eine gewisse Eigenschaft der Zahlen ist« (τοιονδὶ πάθος), nämlich ein Immaterielles, Unsinnliches, »ebenso (τοιονδὶ) die Seele, der Verstand, eine andere die Zeit und so weiter. Weil sie ferner von dem, was harmonisch ist, die Eigenschaften und Verhältnisse in den Zahlen gesehen – und weil die Zahlen«, d. i. das Maß, »das Erste in allen natürlichen Dingen seien (πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι); daher haben sie die Zahlen als die Elemente (στοιχεῖα) von allem betrachtet und den ganzen Himmel als eine Harmonie und Zahl.«

Es zeigt sich Bedürfnis α) der *einen* bleibenden allgemeinen Idee, β) der Gedankenbestimmung. Aristoteles[29], von den Ideen sprechend, sagt: Nach Heraklit fließe alles Sinnliche, also könne nicht eine Wissenschaft des Sinnlichen sein; daher die Ideen. Sokrates sei der erste, der durch Induktionen das Allgemeine bestimmte; die Pythagoreer vorher berührten

* *Metaphysik* I, 5. Aristoteles ist kürzer, beruft sich darauf, daß er anderswo davon gesprochen. (Siehe Theon, S. 242, Anm.)

28 M: Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* III, 18, § 152; *Adversus mathematicos* X, § 250–251

29 M: *Metaphysik* XIII, 4

nur weniges, wovon sie die Begriffe auf Zahlen zurückführten: z. B. was Zeit, oder Recht, oder Ehe sei. – Wir müssen wissen, was nottut, um die Spuren der Idee zu erkennen und zu wissen, was ein Fortschritt ist; am Inhalt selbst ist nicht zu erkennen, welches Interesse es haben kann.

Dies ist nun das ganz Allgemeine der pythagoreischen Philosophie. Das Mangelhafte dieses Prinzips für den Ausdruck von Gedanken ist bereits bemerklich gemacht. Das Eins ist nur das ganz abstrakte Fürsichsein, ist Äußerlichkeit für sich selbst; die weiteren Zahlen sind dann ganz äußerliche mechanische Zusammenstellungen dieser Eins. Da nun die Natur des Begriffs das Innerliche ist, so sind die Zahlen so das Untauglichste, Begriffsbestimmungen auszudrücken. Es ist Vorurteil, daß Zahlen, Figurationen des Raums fähig wären, das Absolute auszudrücken.

Das Nähere ist die Bedeutung der Zahl. Zahl und Maß ist die Grundbestimmung. Daß die Zahl als solche das Wesen der Dinge ist, ist nicht so zu nehmen, als ob in allem Zahl und Maß sei. Wenn wir so sagen, alles ist quantitativ und qualitativ bestimmt, so ist die Größe und das Maß nur eine Eigenschaft, eine Seite der Dinge. Der Sinn aber ist hier, daß die Zahl selbst das Wesen der Dinge ist; das ist nicht Form, sondern Substanz.

Wir haben nun noch die Bestimmungen, die allgemeine Bedeutung zu betrachten. Teils erscheinen nun in dem pythagoreischen Systeme die Zahlen selbst als Gedankenbestimmungen, nämlich zunächst überhaupt der Einheit, des Gegensatzes und der Einheit dieser beiden Momente; teils gaben die Pythagoreer von der Zahl überhaupt allgemeine ideelle Bestimmungen als Prinzipien an »und erkannten als absolute Prinzipien der Dinge« nicht sowohl die unmittelbaren Zahlen in ihrem arithmetischen Unterschiede, als vielmehr »die Prinzipien der Zahl«, d. i. deren Begriffsunterschiede.[30]

---

30 M: Aristoteles, *Metaphysik* I, 5

Die erste Bestimmung ist die Einheit überhaupt, die andere Bestimmung ist die Zweiheit; wir sehen den Gegensatz hervortreten. Es ist darum zu tun (äußerst wichtig), die unendliche Mannigfaltigkeit der Formen und Bestimmungen (der Endlichkeit) auf ihre allgemeinen Gedanken zurückzuführen, als die Prinzipien aller Bestimmung (die einfachsten Bestimmungen). Es sind nicht Unterschiede der Dinge voneinander, sondern in sich allgemeine wesentliche Unterschiede. Empirische Gegenstände unterscheiden sich durch äußerliche Gestalt – dies Stück Papier von einem anderen, Schattierung von Farbe –, Menschen durch Unterschiede des Temperaments, der Individualität. Aber diese Bestimmungen, wodurch sie sich unterscheiden, sind keine wesentlichen, – wohl wesentlich für ihre bestimmte Besonderheit, aber nicht an und für sich; diese ganze bestimmte Besonderheit, Tintenfaß, dies Stück Papier ist keine wesentliche Existenz, nur das allgemeine ist wesentlich, das sich Erhaltende, Substantielle. Das Erste ist der allgemeine Gegensatz, das Weitere die Fortbestimmung, Umformung, verschiedene Gestaltung, – selbst nur eine Verdichtung jenes Gegensatzes selbst. Z. B. Einheit und Vielheit, und die Einheit beider ist die Größe; diese ist selbst unter der Einheit und Vielheit gesetzt – Bestimmungen, welche alsdann Form sind: extensive und intensive Größe. Die Stärke des Lichts, als Intension der Beleuchtung, ist extensiv, welche große Fläche sich noch beleuchten lasse.

Damit hat Pythagoras den Anfang gemacht. Diese Bestimmungen sind meist Zahlen; die Pythagoreer sind aber nicht dabei stehengeblieben, haben ihnen konkretere Bestimmungen gegeben, welche vornehmlich den Späteren angehören. Notwendigkeit des Fortgangs, Beweisen ist hier nicht zu suchen; das Begreifen, die Entwicklung der Zweiheit aus der Einheit fehlt. Die allgemeinen Bestimmungen werden nur gefunden und festgesetzt auf ganz dogmatische Weise; so sind es trockene, prozeßlose, nicht dialektische, ruhende Bestimmungen.

a) Die Pythagoreer sagen, der erste einfache Begriff ist die *Einheit*; nicht das arithmetische Eins, als absolut diskret, ausschließend, negativ, sondern Einheit als Kontinuität, Positivität; nicht viele Eins, sie ist nur Eine. Es ist das ganz allgemeine Wesen. Sie sagen ferner: Jedes Ding ist Eins, und »die Dinge sind dies Eins durch die Teilnahme an dem Eins«, und das letzte Wesen eines Dinges oder die reine Betrachtung seines Ansichseins ist Eins.[31] D. h. nach allem anderen ist es nicht an sich, sondern Beziehung auf Anderes; Ansichsein heißt eben nur Sichselbstgleichsein, oder es ist die Sichselbstgleichheit selbst, das Formlose. Dies ist eine merkwürdige Beziehung. Das Eins ist das trockene, abstrakte Eins; die Dinge sind weit mehr bestimmt als dasselbe. Welches ist nun die Beziehung des ganz abstrakten Eins und des konkreten Seins der Dinge zueinander? Dies Verhältnis der allgemeinen Bestimmungen zu den konkreteren Existenzen haben die Pythagoreer durch »Nachahmung« ausgedrückt (μίμησις). Dieselbe Schwierigkeit, auf die wir hier stoßen, findet sich auch bei den Ideen des Platon. Die Idee ist die Gattung, ihr gegenüber ist das Konkrete; die nächste Bestimmung ist natürlich die der Beziehung des Konkreten auf das Allgemeine, ein wichtiger Punkt. Aristoteles[32] schreibt den Ausdruck Teilnahme (μέθεξις) dem Platon zu, der damit den pythagoreischen Ausdruck »Nachahmung« vertauscht habe. Nachahmung ist ein bildlicher, kindlicher, ungebildeter Ausdruck für das Verhältnis; Teilnahme ist allerdings schon bestimmter. Aber Aristoteles sagt mit Recht, daß beides ungenügend sei: Platon habe hier auch nicht weiter entwickelt, sondern nur einen anderen Namen substituiert; es sei ein leeres Gerede.[33] Nachahmung und Teilnahme sind nichts weiter als andere Namen für Beziehung; Namen geben ist leicht, ein anderes aber ist das Begreifen.

---

31 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* X, § 260–261
32 M: *Metaphysik* I, 6
33 M: ibid., XIII, 5

b) Das Nächste ist der Gegensatz. Die Einheit ist Identität, Allgemeinheit; das zweite ist die *Zweiheit* (δυάς), der Unterschied, das Besondere. Diese Bestimmungen gelten noch jetzt in der Philosophie; Pythagoras hat sie zuerst zum Bewußtsein gebracht. Die Pythagoreer haben gleich am Anfang nicht dabei stehenbleiben können, das 1, 2, 3 als Prinzip auszusprechen; es haben nähere Kategorien damit verbunden werden müssen, nähere Denkbestimmungen. So kommt bei der Zweiheit der Gegensatz vor. Wie nun diese Einheit sich zur Vielheit oder diese Sichselbstgleichheit zum Anderssein verhalte, hierüber werden dann verschiedene Wendungen möglich; und die Pythagoreer haben sich auch verschiedentlich darüber ausgedrückt – über die Formen, die dieser erste Gegensatz annimmt. Zwei ist sogleich der Gegensatz gegen Eins. Aristoteles führt an[34], wie die Pythagoreer diesen Gegensatz von Eins und Zwei gefaßt haben. Die Elemente der Zahl, Einheit und Zweiheit, sind noch nicht Zahlen. »Die Pythagoreer haben gesagt: Die Elemente der Zahl sind das Gerade und Ungerade«, der Gegensatz mehr in der arithmetischen Form, – »dies als das Begrenzte« (oder Prinzip der Begrenzung), »jenes als das Unbegrenzte«, Gedanken als Elemente der unmittelbaren Zahlen; »so daß das Eins selbst aus beiden und dann aus diesem die Zahl sei«, da z. B. Drei drei Eins sind und Drei auch eins ist. Und zwar ist Eins so das Prinzip, daß es auch selbst noch keine Zahl ist, d. i. keine Anzahl. Ganz recht, denn zur Zahl gehört: α) die Einheit und β) die Anzahl; γ) im Eins sind beide ein und dasselbe, also ist im Eins die Anzahl nur in einem negativen Sinne. »Eins ist dabei gerade und ungerade.« Denn sie sagen: »Eins zum Geraden gesetzt, macht Ungerades« (2 + 1 = 3), »zu dem Ungeraden, macht Gerades« (3 + 1 = 4); es hat die Eigenschaft, gerade zu machen, und so muß es selbst gerade sein.* Die Einheit also selbst

* Theon Smyrnaios, *Mathem.*, c. 5, p. 30, ed. Bullialdi. (Aristoxenos bei

34 M: ibid., I, 5

an sich enthält die unterschiedenen Bestimmungen. Das Unbegrenzte (Unbestimmte) und die Grenze (das Bestimmte) ist nichts anderes als der Gegensatz der Einheit und des Eins; Eins ist die absolute Diskretion, d. h. das rein Negative, – Einheit: Sichselbstgleichheit.

Verfolgen wir die absolute Idee in der ersten Weise: Der Gegensatz ist die unbestimmte Zweiheit (ἀόριστος δυάς). Die μονάς oder ἑνάς drückt noch nicht das Eins als solches aus, so auch die δυάς noch nicht das Zwei als solches. Es ist nur *eine* Dyas, durch Teilnahme an der alle zählbaren Zahlen entstehen. Näher bestimmt Sextus[35] dies so: »Die Einheit nach ihrer Identität mit sich gedacht« (κατ' αὐτότητα ἑαυτῆς νοουμένη, Ansich) »ist Einheit (μονάς). Wenn diese selbe sich zu sich selbst als eine verschiedene hinzufügt« (ἐπισυντεθεῖσα ἑαυτῇ καθ' ἑτερότητα, abstrakte Vielheit), »so wird die unbestimmte Zweiheit: weil keine von den bestimmten oder sonst begrenzten Zahlen diese Zweiheit ist, alle aber erkannt werden durch die Teilnahme an ihr, wie von der Monas gesagt worden. Es sind hiernach zwei Prinzipien der Dinge«, die Götter: »die erste Monade, durch Teilnahme an welcher alle Zahlenmonaden Monaden sind; ebenso die unbestimmte Dyas, durch deren Teilnahme alle bestimmten Zweiheiten Zweiheiten sind«. Es erhellt: α) daß die Zweiheit ebenso als Moment des Wesens oder Begriff allgemein ist; β) im Gegensatze, ihn mit anderen Bestimmungen gedacht, so kann entweder die Einheit oder Zweiheit als die Form und die Materie gedacht werden, und beides kommt bei den Pythagoreern vor. αα) Die Einheit ist das Sichselbstgleiche, das Formlose; die Zweiheit aber ist das Ungleiche, in sie fällt das Entzweien oder Form. Von der Dyas sagen sie, daß durch Teilnahme daran alles bestimmt, begrenzt werde;

Stobaios, *Eclogae physicae*, c. 2.) Besser: weil Eins 1. als arithmetisches Eins, ungerade, 2. Einheit, das Sichselbstgleiche, überhaupt Prinzip der Zahl ist.

35 M: *Adversus mathematicos* X, § 261–262

hiernach ist die Zweiheit das Bestimmte, Begrenzte, Viele. Dies kehrt sich jedoch in anderen Darstellungen wieder um. ββ) Nehmen wir dagegen die Form als einfach – Tätigkeit ist absolute Form –, so ist das Eins die Form, das Tätige, Bestimmende, und die Zweiheit als Möglichkeit der Vielheit, nicht gesetzte Vielheit (so als einfacher Gedanke, ununterschieden), [ist] die Materie, und die Zweiheit tritt an die Stelle der ersten Einheit. Dies sagt Aristoteles, daß es Platon angehöre. Aristoteles[36] schreibt es dem Platon zu, daß er zum Unbestimmten die Dyas gemacht habe und das Eins zum Bestimmten; es ist jedoch nicht das, was wir unter Grenze verstehen, hier gemeint, sondern das Begrenzende. Eins hat sogleich verschiedene Bedeutungen: Einheit (ἄπειρον) und Subjektivität. Das Prinzip der Subjektivität, Individualität ist allerdings höher als das Unbestimmte, das Unendliche; dies ist dagegen das Bestimmungslose, Abstrakte; das Subjekt, der νοῦς, ist das Bestimmende, die Form. Platon soll also das Unendliche, Unbestimmte zur Zweiheit gemacht haben; die Dyas wird daher von den Pythagoreern die unbestimmte Dyas genannt.

Die weitere Bestimmung dieses Gegensatzes, worin die Pythagoreer voneinander abwichen, zeigt einen unvollkommenen Anfang der Kategorien; die Aufnahme des Gegensatzes als eines wesentlichen Moments des Absoluten hat aber überhaupt bei den Pythagoreern ihren Ursprung. Sie haben früh, wie später Aristoteles, eine Tafel von Kategorien aufgestellt (daher man dem letzteren den Vorwurf machte, von ihnen seine Denkbestimmungen entlehnt zu haben), die abstrakten und einfachen Begriffe weiter bestimmt, obzwar freilich auf eine unangemessene Art, – eine Vermischung von Gegensätzen der Vorstellung und des Begriffs, ohne weitere Deduktion oder System der Bewegung. Aristoteles[37] schreibt diese Bestimmungen entweder dem

36 M: *Metaphysik* I, 6
37 M: ibid., I, 5

Pythagoras selbst oder auch dem Alkmaion zu, »der den Pythagoras noch erlebte, so daß er es von den Pythagoreern oder diese von ihm genommen haben«. Dieser Gegensätze werden zehn angegeben (zehn ist bei den Pythagoreern auch bedeutende Zahl), worauf sich alle Dinge zurückführen lassen:

1. Grenze und Unendliches
2. Ungerades und Gerades
3. Einheit und Vielheit
4. Rechts und Links
5. Männliches und Weibliches
6. Ruhendes und Bewegtes
7. Gerades und Krummes
8. Licht und Finsternis
9. Gutes und Böses
10. Quadrat und Parallelogramm

Es ist dies Versuch einer weiteren Ausbildung der Idee der spekulativen Philosophie in ihr selbst, in Begriffen. Aber weiter als auf diese α) vermischte Auflösung, β) bloße Aufzählung scheint dieser Versuch nicht gegangen zu sein. Es ist sehr wichtig, daß zunächst nur Sammlung gemacht werde (wie Aristoteles tat) von den allgemeinen Denkbestimmungen. Es ist ein roher Anfang von näherer Bestimmung der Gegensätze, – ohne Ordnung, ohne Sinnigkeit, ähnlich dem indischen Aufzählen von Prinzipien und Substanzen.

Den weiteren Fortgang dieser Bestimmungen finden wir bei Sextus. Dieser spricht gegen eine Exposition, die den späteren Pythagoreern angehört. Es ist eine sehr gute, gebildetere Darstellung der pythagoreischen Bestimmungen, die mehr dem Gedanken angehört. »Daß nun jene zwei Prinzipien von dem Ganzen (τῶν ὅλων) die Prinzipien sind« – die allgemeinen Bestimmungen auf jene einfache, die in Zahlen ausgedrückt ist (die Einheit und Zweiheit), zurückgeführt werden sollen –, »zeigen die Pythagoreer auf mannigfaltige Weise.«[38] Diese Exposition hat folgenden Gang, – vorher die Sache selbst, ehe Reflexionen darüber.

1. »Es sind dreierlei Weisen (Grundbestimmungen) der Dinge (τῶν γὰρ ὄντων τὰ μὲν νοεῖται): erstens nach der

38 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* X, § 262

Verschiedenheit, zweitens nach dem Gegensatze, drittens nach dem Verhältnisse.« Dies schon zeigt eine gebildetere Reflexion; näher werden diese drei Formen so erläutert. α) »Was nach der bloßen Verschiedenheit betrachtet wird, das wird für sich selbst betrachtet; das sind die Subjekte, jedes sich auf sich beziehend: so Pferd, Pflanze, Erde, Luft, Wasser, Feuer. Es wird abgelöst (ἀπολύτως), nicht in Beziehung auf Anderes gedacht«; das ist die Bestimmung der Identität, Selbständigkeit. β) »Nach dem Gegensatze wird das eine als schlechthin dem anderen entgegengesetzt bestimmt: z. B. gut und böse, gerecht und ungerecht, heilig und unheilig, Ruhe und Bewegung usf. γ) Nach dem Verhältnis (πρός τι) ist *der* Gegenstand«, der als selbständig in seiner Entgegensetzung zugleich nach seiner gleichgültigen »Beziehung auf Anderes bestimmt ist« (τὰ κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα, als Relatives), »wie rechts und links, oben und unten, das Doppelte und das Halbe. Eins wird nur aus dem anderen begriffen – ich kann links mir nicht vorstellen, ohne zugleich auch rechts« –, aber jedes für sich gesetzt.[39]

»Der Unterschied des Verhältnisses vom Gegensatze ist: α) Im Gegensatze sei das Entstehen des einen der Untergang des anderen und umgekehrt. Wenn Bewegung weggenommen wird, entsteht Ruhe; wenn Bewegung entsteht, hört die Ruhe auf. Wird Gesundheit weggenommen, so entsteht Krankheit, und umgekehrt«, d. h. wird ein Entgegengesetztes als Entgegengesetztes aufgehoben; dies ist Setzen seines Gegenteils. »Hingegen das im Verhältnis, entsteht beides und hört beides zugleich auf. Ist rechts aufgehoben, so auch links«; *ist* das eine, so auch das andere. Das Doppelte ist zugleich mit dem, das seine Hälfte ist; »das Doppelte geht unter, sowie die Hälfte zerstört wird«. Das hier Aufgehobene ist nicht nur als Entgegengesetztes, sondern auch als Seiendes; aber Sein ist ungeteilt, Gleichgültigkeit, Element.

39 M: ibid., § 263–265

β) »Ein zweiter Unterschied ist: Was im Gegensatze ist, hat keine Mitte; z. B. zwischen Krankheit und Gesundheit, Leben und Tod«, Bösem und Gutem, »Ruhe und Bewegung gibt es kein Drittes. Hingegen was im Verhältnisse ist, hat eine Mitte: zwischen dem Größeren und Kleineren nämlich ist das Gleiche, zwischen zu groß und zu klein das Genügende (Hinreichende) die Mitte.«[40] Rein Entgegengesetztes geht durch die Null zum Entgegengesetzten, unmittelbare Extreme hingegen bestehen in einem Dritten; rein Entgegengesetztes hat seine Realität in der Mitte, Einheit, – aber dann nicht mehr als Entgegengesetztes. Es zeigt diese Darstellung allgemeine logische Bestimmungen, die jetzt und immer von der höchsten Wichtigkeit sind; es ist eine Aufmerksamkeit auf die ganz allgemeinen Bestimmungen, die in allen Vorstellungen, in allem was ist, Momente sind. Die Natur dieser Gegensätze ist zwar hier noch nicht betrachtet, aber es ist von Wichtigkeit, daß sie zum Bewußtsein gebracht werden.

2. »Da nun diese drei Gattungen sind, die Subjekte und der gedoppelte Gegensatz, so muß über jeder eine Gattung sein (τούτων ἐπάνω γένος), welche das Erste ist, weil die Gattung vor den Arten ist (προϋπάρχει τῶν ὑπ' αὐτὸ τεταγμένων εἰδῶν)«; sie ist das Herrschende, Allgemeine. »Wird das Allgemeine aufgehoben, so ist auch die Art aufgehoben, hingegen wenn die Art, nicht die Gattung; denn sie hängt davon ab (ἤρτηται ἐξ ἐκείνου), aber nicht umgekehrt. α) Als die oberste Gattung« (τὸ ἐπαναβεβηκός, *transcendens*), das Allgemeinste, oder das Wesen »desjenigen, was als an und für sich seiend betrachtet wird« (der Subjekte, der Verschiedenen), »haben die Pythagoreer das Eins gesetzt« (τὸ ἕν). Es ist dies eigentlich nichts anderes als die Begriffsbestimmungen in Zahlen umgesetzt. β) »Was im Gegensatze ist, hat zur Gattung, sagen sie, das Gleiche und das Ungleiche (τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον). Ruhe ist das Gleiche,

40 M: ibid., § 266–268

denn sie ist keines Mehr oder Weniger fähig; Bewegung aber das Ungleiche. So was nach der Natur, ist sich gleich – eine Spitze, die keiner Intension fähig ist (ἀκρότης γὰρ ἦν ἀνεπίτατος) –, was ihr entgegen, ungleich; Gesundheit ist das Gleiche, Krankheit das Ungleiche. γ) Die Gattung dessen, was im gleichgültigen Verhältnisse ist, ist der Überschuß und Mangel (ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις), Mehr und Minder« – quantitativer Unterschied wie qualitativer Unterschied.[41]

3. Die zwei Gegensätze. »Diese drei Gattungen dessen, was für sich ist, im Gegensatze und im Verhältnisse, müssen nun selbst wieder unter« noch einfachere, höhere »Gattungen« (Denkbestimmungen) »fallen. Die Gleichheit reduziert sich auf die Bestimmung der Einheit«; die Gattung der Subjekte ist dies schon für sich selbst. »Die Ungleichheit aber besteht in dem Überschuß und Mangel; diese beiden aber fallen unter die unbestimmte Dyas«, sie sind der unbestimmte Gegensatz, Gegensatz überhaupt. Es scheinen zunächst zwei Prinzipien zu sein, Einheit und Zweiheit; Gegensatz aber, Vielheit ist das Einfache, – reine Tätigkeit, das Negative oder die Grenze ist einfach. Die unbestimmte Dyas ist: nicht gesetzter Gegensatz, reine Tätigkeit überhaupt. »Aus allen diesen Verhältnissen geht also die erste Einheit und die unbestimmte Zweiheit hervor.« Die Pythagoreer sagten, wir finden, daß dies die allgemeinen Weisen der Dinge sind. »Aus diesen kommt erst das Eins der Zahl und das Zwei der Zahl; von der ersten Monas das Eins, von der Monas und der unbestimmten Dyas das Zwei: denn zweimal das Eins ist Zwei.« So wird hier die 1, 2, 3 usf. als untergeordnet gesetzt. »So entstehen die übrigen Zahlen, indem die Monas sich fortbewegt (τοῦ ἑνὸς ἀεὶ περιπατοῦντος) und die unbestimmte Dyas das Zwei erzeugt.« Dieser Übergang des qualitativen in den quantitativen Gegensatz ist nicht deutlich. »Daher unter diesen Prinzipien die Monas das tätige

41 M: ibid., § 269–273

Prinzip ist« – Form, wie oben (S. 244), »die Dyas aber die passive Materie. Und wie sie aus ihnen die Zahlen entstehen lassen, so auch das System der Welt und was in ihr ist.«[42] Eben dies ist die Natur dieser Bestimmungen, überzugehen, sich zu bewegen. Dies ist eine gebildetere Reflexion, die allgemeinen Gedankenbestimmungen mit der 1, 2, 3 zu verbinden und diese als Zahlen unterzuordnen und dagegen die allgemeine Gattung zum Ersten zu machen.

Ehe ich von der weiteren Verfolgung dieser Zahlen etwas erwähne, ist zu bemerken, daß sie, wie wir sie so vorgestellt sehen, reine Begriffe sind: Einheit, Zweiheit und der Gegensatz von Eins als Grenze, die unbestimmte Zweiheit, – Allgemeine, welche wesentlich nur sind durch Beziehung auf das Entgegengesetzte oder in denen die Bestimmtheit als das Wesentliche ist. Bei Zahlen als Zahlen ist drei zwar nur drei; aber es ist so gesetzt, daß es gleichgültig sei, bei dieser Bestimmung stehenzubleiben oder weiterzugehen. Einheit und Dyas sind selbst Eins; denn Dyas als Zweiheit, Vielheit ist einfach. Wir sehen: α) den differenten oder qualitativen Gegensatz, die Monas (Hermaphrodit) entgegengesetzt in sie selbst und in die Zweiheit, Einheit und reine Vielheit, – absoluter Gegensatz, eins das andere aufhebend und zugleich sein Wesen in diesem Gegensatze habend; und β) den quantitativen, die Gleichgültigkeit der Bestehenden; γ) αα) die individuelle Einheit hiervon, Subjekt, ββ) die allgemeine Einheit derselben. In den quantitativen Unterschied fällt die Vielheit der gleichgültigen Dinge oder der Fürsichseienden; ihre reinste Bestimmtheit oder bestimmtes Wesen ist die Zahl. Unorganischer Dinge wesentliche Bestimmtheit ist spezifische Schwere; Pflanzen, Tiere haben einfache Bestimmtheit durch Zahlen. Das absolut einfache Wesen entzweit sich in Einheit und Vielheit, in den differenten Gegensatz, der zugleich besteht, Sein hat, wie die reine Differenz die Negativität ist; und seine Rückkehr in sich selbst ist ebenso die

42 M: ibid., § 274–277

negative Einheit, das individuelle Subjekt, und das Allgemeine oder Positive, und beide sind Einheit.

Dies ist in der Tat die reine spekulative Idee des absoluten Wesens, es ist diese Bewegung; bei Platon ist die Idee keine andere. Das Spekulative tritt hier als spekulativ hervor. Derjenige, der das Spekulative nicht kennt, hält nicht dafür, daß mit einer Bezeichnung solcher einfachen Begriffe das absolute Wesen ausgesprochen sei. Eins, Viele, Gleiches, Ungleiches, Mehr, Minder sind triviale, leere, trockene Momente. Daß in ihren Verhältnissen das absolute Wesen, der Reichtum und die Organisation der natürlichen wie der geistigen Welt befaßt sei, scheint dem, der an die Vorstellung gewöhnt, aus dem sinnlichen Wesen nicht in den Gedanken zurückgegangen: daß Gott im spekulativen Sinne damit ausgesprochen ist, das Erhabenste in diesen gemeinen Worten, das Tiefste in diesen bekannten, oben- und offenliegenden, das Reichste in der Armut dieser Abstraktionen.

Zunächst im Gegensatze gegen die gemeine Realität, überhaupt aber die Gattung, das Allgemeine aller Realität ist eben diese Entzweiung, die Konstruktion, die Vielheit des einfachen Wesens, sein Gegensatz und das Bestehen desselben, – quantitativer Unterschied. Diese Idee hat also die Realität an ihr selbst; sie ist der wesentliche, einfache Begriff der Realität, – die Erhebung in den Gedanken, aber nicht als Flucht aus dem Realen, sondern das Reelle selbst in seinem Wesen ausdrückend. Wir finden hier die Vernunft, welche ihr Wesen ausdrückt, und die absolute Realität ist unmittelbar die Einheit selbst.

In Beziehung auf diese Realität nun ist es vorzüglich, daß die Schwierigkeit der nicht spekulativ Denkenden weit auseinandergegangen; oder: was ist das Verhältnis derselben zur gemeinen Realität? Es ist damit gegangen wie mit den Platonischen Ideen, die diesen Zahlen oder vielmehr reinen Begriffen ganz nahe sind. Nämlich die nächste Frage ist: »Die Zahlen, wo sind sie? Geschieden durch den Raum, im

Himmel der Ideen für sich wohnend? Sie sind nicht unmittelbar die Dinge selbst; denn ein Ding, eine Substanz ist doch etwas anderes als eine Zahl, – ein Körper hat gar keine Ähnlichkeit damit.« α) Die Pythagoreer meinten damit gar nicht etwa das, was man unter Urbildern versteht*, als ob die Ideen, Gesetze und Verhältnisse der Dinge, in einem schaffenden Verstande vorhanden wären, als Gedanken eines Bewußtseins, Ideen in dem göttlichen Verstande, abgetrennt von den Dingen, wie die Gedanken eines Künstlers von seinem Werke, β) meinten sie damit noch viel weniger Gedanken in unserem Bewußtsein, da wir die absolut entgegengesetzten als Erklärungsgründe von den Eigenschaften der Dinge geben, etwas Subjektives, das nur in unserem Gedanken so ist, – sondern bestimmt die reale Substanz der Seienden, so daß jedes, das nächste beste Seiende wesentlich nur dies ist, dies sein Sein ist: α) Eins zu sein, β) Monas und die Dyas an ihm zu haben, und ihren Gegensatz und Beziehung; so ist jedes Ding, und gerade sein Sein ist dies, daß es so ist.

Aristoteles sagt es ausdrücklich[43], es sei »den Pythagoreern eigentümlich, daß das Begrenzte und das Unendliche und das Eine nicht andere Naturen seien«, aus denen die Dinge hervorgehen, entstehen und darein zurückgehen, – sie gaben ihnen nämlich nicht eine andere Realität als den Dingen, »wie Feuer usf., sondern betrachteten solche wie das Unendliche und das Eins als die Substanz der Dinge selbst, von welchen sie es prädizieren; und die Zahl sei das Wesen von allem«. »Sie sondern die Zahlen nicht von den Dingen ab; sondern sie gelten ihnen für die Dinge selbst.« »Die Zahl ist das Prinzip (ἀρχή) und die Materie (ὕλη) der Dinge sowie

* Aristoteles sagt gegen die, welche die Ideen als Urbilder darstellen, sehr gut (*Metaphysik* I, 9): τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον.

43 M: *Metaphysik* I, 5, 6

ihre Eigenschaften und Kräfte« – also der Gedanke, Substanz, oder das Ding, was es im Wesen des Gedankens ist.
Diese abstrakten Bestimmungen sind dann konkreter bestimmt worden – vorzüglich von den Späteren, Iamblichos, Porphyrios, Nikomachos, bei ihren Spekulationen über Gott – durch religiöse Vorstellungen (arithmetische Theologumena). Sie suchten die Bestimmungen der Volksreligion zu erheben, indem sie solche Gedankenbestimmungen hineinlegten. Unter Monas haben sie nichts anderes als Gott verstanden. Sie nennen sie Gott, den Geist, den Hermaphroditen (der beide Bestimmungen in sich enthält, ebensowohl Gerades als Ungerades), auch die Substanz, auch die Vernunft, das Chaos (weil sie unbestimmt ist), Tartaros, Jupiter, Form. Ebenso nannten sie die Dyas mit solchen Namen: die Materie, dann das Prinzip des Ungleichen, den Streit, das Erzeugende, Isis usf.
c) Die *Trias* ist dann vornehmlich eine sehr wichtige Zahl gewesen. Sie ist die Zahl, worin die Monas zu ihrer Realität, Vollendung gelangt ist. Die Monas schreitet fort durch die Dyas, und mit diesem unbestimmt Vielen wieder unter die Einheit verbunden, ist sie die Trias. Einheit und Vielheit ist auf die schlechteste Weise in der Trias als äußerliche Zusammensetzung vorhanden. So abstrakt dies hier auch genommen ist, so ist es doch eine höchst wichtige Bestimmung. Die Trias gilt dann im allgemeinen für das erste Vollkommene. Aristoteles sagt von ihr[44]: »Das Körperliche hat außer der Drei keine Größe mehr« (d. h. Dimension, qualitativ notwendige Größe, es ist durch die drei Dimensionen bestimmt); »daher auch die Pythagoreer sagen, daß das All und alles durch Dreiheit bestimmt ist« (absolute Form hat, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται). »Denn Ende, Mitte und Anfang hat die Zahl des Ganzen, und diese ist die Trias.« Alles darunter bringen, ist oberflächlich, wie die Schemata in der neueren Naturphilosophie. »Daher wir

44 M: *De coelo* I, 1

auch, aus der Natur dies Gesetz (Bestimmung) aufnehmend, sie im Gottesdienst«, in den Anreden der Götter »gebrauchen«, so daß wir erst glauben die Götter ganz angeredet zu haben, wenn wir sie dreimal im Gebete angerufen, – dreimal heilig. »Zwei nennen wir beide, nicht aber alle (πάντας δ'οὐ λέγομεν); erst von Drei sagen wir alle. Was durch Drei bestimmt ist, ist das Ganze« (oder alles, πᾶν). Das ist erst die Totalität. »Was auf die dreifache Weise, ist vollkommen geteilt (τριχῇ δὲ ὂν διαιρετὸν, πάντῃ διαιρετόν): einiges ist nur in Eins« (abstrakte Identität), »anderes nur in Zwei« (nur Gegensatz), »dies aber ganz.« Oder das Vollkommene ist Dreiheit: kontinuierlich, sich selbst gleich; ungleich teilbar, der Gegensatz ist darin, – und die Einheit hiervon, die Totalität dieses Unterschiedes; wie die Zahl überhaupt, aber an der Dreiheit ist dies wirklich. Die Trias ist tiefe Form.

Es ist nun begreiflich, daß die Christen in dieser Dreiheit ihre Dreieinigkeit gesucht und gefunden haben. Man hat ihnen oberflächlich dies bald übel genommen – als ob jene Dreieinigkeit über die Vernunft, ein Geheimnis wäre, also bald zu hoch, als die Alten sie gehabt, bald zu abgeschmackt –, aus dem einen oder dem anderen Grunde sie der Vernunft nicht näherbringen wollen. Wenn ein Sinn in dieser Dreieinigkeit ist, so müssen wir ihn verstehen. Es wäre schlecht bestellt, wenn keiner in etwas wäre, was zwei Jahrtausende die heiligste Vorstellung der Christen gewesen: wenn sie zu heilig, um herabgezogen zu werden, oder schon ganz aufgegeben wäre, so daß es gegen die gute Lebensart [wäre], einen Sinn darin suchen zu wollen. Es kann auch nur von dem Begriffe dieser Dreiheit die Rede sein, nicht von den Vorstellungen eines Vaters, Sohnes; natürliche Verhältnisse gehen uns nichts an.

Was nun diese Dreiheit ist, hat Aristoteles ganz bestimmt ausgesprochen; was vollkommen ist oder was Realität hat, hat es in der Dreiheit: Anfang, Mitte und Ende. Das Prinzip ist das Einfache, die Mitte sein Anderswerden (Dyas, Ge-

gensatz), die Einheit (Geist) das Ende: Rückkehr seines Andersseins in diese Einheit. Jedes Ding ist α) Sein, Einfaches; β) Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit; γ) Einheit beider, Einheit in seinem Anderssein. Nehmen wir ihm diese Dreiheit, so vernichten wir es, machen Gedankending daraus, Abstraktion.

d) Nach der Drei kommt die *Tetras*. Vier hat deswegen bei den Pythagoreern diese hohe Würde gehabt, weil sie Trias ist, aber auf entwickeltere Weise. Daß die Tetras für diese Vollendung galt, ist überhaupt oberflächlich; sie erinnert hierbei an die vier Elemente, die chemischen, die vier Weltgegenden (in der Natur ist vier vorhanden, durchgreifend); auch jetzt ist sie ebenso berühmt. Als Zahl ist sie die Vollendung der Dyas, die in sich zurückkehrende Einheit, die Produktion der Dyas, des Gegensatzes, der sich potenziert, die Sichselbstgleichheit gibt. Die Zweiheit, die so prozediert, daß sie nur sich selbst zur Bestimmung hat, die Zweiheit mit sich selbst gleichgesetzt (d. h. mit sich selbst multipliziert), in die Einheit mit sich selbst gesetzt, ist Vierheit, das Quadrat von Zwei. Im Verhältnis zur Trias, – so ist sie in ihr enthalten. Die Trias ist α) Einheit, β) Anderssein und γ) deren Einheit. Anderes, Negatives, Punkt, Grenze ist nur für *ein* Moment gerechnet; aber seine Realität ist Zwei, – der Unterschied, als gesetzt, ist Zwei, ein Gedoppeltes. Das Dritte ist die Einheit der Monas und der zwei Unterschiede; zählen wir dies, so sind es schon vier. Also ist Vier an der Dreiheit.

Die Tetras ist bestimmter als *Tetraktys* gefaßt worden, die wirksame, tätige Vier (von τέτταρα, ἄγω), und diese ist nachher bei den späteren Pythagoreern die berühmteste Zahl geworden. Im Fragment eines Gedichts des Empedokles, der ursprünglich Pythagoreer war, kommt es vor, wie hoch im Ansehen diese Tetraktys gestanden[45]:

---

45 M: *Gnomicorum Poetarum opera:* Vol. I, *Pythagoreorum aureum carmen*, ed. Glandorf: Fragm. I, 45–48; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IV, § 2

... Wenn du dies tust,
Dies wird auf den Pfad der göttlichen Tugend dich leiten;
Ich schwör's bei dem*, der unsrem Geist die Tetraktys gegeben,
Die in sich der ew'gen Natur Quell hat und die Wurzeln.

e) Davon gehen die Pythagoreer nun gleich zur Zehn über, einer anderen Form dieser Tetras. Wie die Vier die vollendete Drei ist, so ist wieder diese Vierheit, vollendet, entwickelt – alle Momente derselben als reale Unterschiede, jedes Moment als eine ganze Zahl genommen (sonst ist jedes nur eins) – die *Dekas*, die reale Tetras. »Tetraktys heiße die Vollendung, welche die vier ersten Zahlen in sich enthält; $1+2+3+4=10$.« Die Realität, in der die Bestimmungen genommen sind, ist aber hier nur die äußerliche, oberflächliche der Zahl, kein Begriff. In Vier sind nur vier Einheiten; es ist ein großer Gedanke, sie nicht als Eins zu setzen. »Dies ist denn als Zahl wieder die vollkommenste.« Tetraktys ist Idee, nicht sowohl als Zahl. »Wenn wir zu Zehn gekommen, betrachten wir sie wieder als Einheit und fangen von vorn an. Die Tetraktys, heißt es, hat die Quelle und die Wurzel der ewigen Natur in sich, weil sie der Logos des Universums, des Geistigen und Körperlichen ist.«[46] Es sagt ein Späterer, Proklos, aus einer pythagoreischen Hymne: »Die göttliche Zahl geht fort« (πρόεισι, oben περιπατεῖται),

Bis aus dem unentweihten Heiligtume der Monas
Sie zur göttlichen Tetras kommt, die die Mutter von allem
Zeugt, die alles empfing, die alte Grenze für alles,
Unwendbar, unermüdlich; man nennt sie die heilige Dekas[47].

Der weitere Fortgang der Zahlen ist ungenügend. Was von den übrigen Zahlen gefunden wird, ist unbestimmter, und

* dem Pythagoras

46 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IV, § 3; VII, § 94–95
47 M: Fabricius zu Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* (IV, § 3)

der Begriff verliert sich in ihnen. Bis fünf mag wohl in den Zahlen noch ein Gedanke sein, aber von sechs an sind es lauter willkürliche Bestimmungen.

2. Anwendung der Zahlen aufs Universum

Diese einfache Idee und die einfache Realität in derselben ist nun aber weiter zu entwickeln, um zu der zusammengesetzteren, entfalteteren Realität zu kommen. Wie benahmen sich nun die Pythagoreer dabei, von den abstrakt logischen Bestimmungen zu Formen überzugehen, die eine konkrete *Anwendung von Zahlen* bedeuten? Die Bestimmungen der konkreten Gegenstände durch die Zahlen, welche die Pythagoreer machten, haben im Räumlichen und Musikalischen noch eine nähere Beziehung; aber in den konkreteren Gegenständen der Natur und des Geistes werden sie zu etwas rein Formellem und Leerem.

a) Wie die Pythagoreer »aus den Zahlen den Weltorganismus konstruierten«, davon gibt Sextus[48] ein Beispiel an den *räumlichen* Verhältnissen, und allerdings ist hier mit diesen ideellen Prinzipien auszukommen. Da gibt es dann leicht abstrakte Raumbestimmungen, und die Zahlen sind in der Tat vollendete Bestimmungen des Raums. Wenn man nämlich beim Raum mit dem Punkte, der ersten Negation des Leeren anfängt, so »entspricht der Punkt der Einheit; er ist ein Unteilbares (ἀδιαίρετον) und das Prinzip der Linien, wie die Einheit das der Zahlen. Indem der Punkt sich als Monas verhält, so drückt die Linie die Dyas aus; denn beide werden durch den Übergang begriffen (κατὰ μετάβασιν νοεῖται), – die Linie ist die reine Beziehung zweier Punkte und ohne Breite. Die Fläche aus der Dreiheit. Die solide Figur aber, der Körper gehört zur Vierheit (τετράς), und in ihr sind drei Dimensionen gesetzt. Andere sagen, der Körper bestehe (συνίστασθαι) aus *einem* Punkte« (d. h.

48 M: *Adversus mathematicos* X, § 277–283

sein Wesen sei *ein* Punkt), »denn der fließende Punkt mache die Linie, die fließende Linie aber die Fläche, diese Fläche aber den Körper. Sie unterscheiden sich von den ersten darin, daß jene die Zahlen zuerst aus der Monas und der unbestimmten Dyas entstehen lassen, alsdann aus den Zahlen die Punkte und Linien und Ebenen und körperlichen Figuren; diese aber erbauen aus *einem* Punkte alles Übrige.« Den einen ist der Unterschied der gesetzte Gegensatz, die gesetzte Form, als Zweiheit; die anderen haben die Form, als Tätigkeit. »So werde also das Körperliche gebildet unter Leitung der Zahlen (ἡγουμένων τῶν ἀριθμῶν), aus ihnen aber die bestimmten Körper, Wasser, Luft, Feuer und überhaupt das ganze Universum, von dem sie sagen, daß es nach der Harmonie gebildet sei (διοικεῖσθαι), – einer Harmonie, die wieder allein in Zahlenverhältnissen besteht, welche die verschiedenen Zusammenklänge der absoluten Harmonie konstituieren.«

Hierüber ist zu bemerken, daß der Fortgang vom Punkte zum wirklichen Raum (realen, denn Linien, Flächen sind nur Momente, Abstraktionen) die Bedeutung der Raumerfüllung zugleich hat. Denn Eins ist Wesen, Substanz, Materie[49]; es ist nur Unterschied des Raums und des erfüllten Raums. Auch geht die Konstruktion einfach fort; es ist die Bewegung oder Beziehung. Der Begriff der Linie ist reine Beziehung des Punkts; Punkt ist reines Eins, – Eins als reine Tätigkeit, reine Beziehung: Linie. Ebenso Fläche: Beziehung der Linie, Sich-mit-sich-Multiplizieren, Produzieren, Tätigsein, Kontinuität, Allgemeinheit; und ebenso der körperliche Raum. Es ist mehr in der Form des Geschehens entwickelt: Bewegung oder äußerliche Konstruktion. Aber es geht noch gut; hingegen der Übergang von der Raumerfüllung überhaupt zur bestimmten – Wasser, Erde usw. – dies ist ein ander Ding und hält schwerer. Oder diesen Übergang haben die Pythagoreer vielmehr nicht gemacht,

49 M: Aristoteles, *Metaphysik* I, 8

sondern das Universum hat selbst bei ihnen diese spekulative einfache Form, – nämlich als ein System von Zahlenverhältnissen dargestellt zu werden. Damit ist aber das Physikalische noch nicht bestimmt.

b) Eine andere Anwendung oder Aufzeigen der Zahlenbestimmung als des Wesentlichen sind die *musikalischen* Verhältnisse, – das, wobei die Zahl vornehmlich das Bestimmende ausmacht. Hier zeigen sich die Unterschiede als verschiedene Verhältnisse von Zahlen; und diese Weise, das Musikalische zu bestimmen, ist die einzige. Das Verhältnis der Töne zueinander beruht auf quantitativen Unterschieden, die Harmonie bilden können, wogegen andere Disharmonien bilden. Die Pythagoreer behandelten daher die Musik als Psychagogisches, Pädagogisches.[50] Pythagoras ist der erste gewesen, der es eingesehen hat, daß die musikalischen Verhältnisse, diese hörbaren Unterschiede, mathematisch bestimmbar sind, – daß unser Hören von Einklang und Dissonanz ein mathematisches Vergleichen ist. Das subjektive, im Hören einfache Gefühl, das aber an sich im Verhältnisse ist, hat Pythagoras dem Verstande vindiziert und durch feste Bestimmung für ihn erobert. Ihm wird die Erfindung der Grundtöne der Harmonie zugeschrieben, die auf den einfachsten Zahlenverhältnissen beruhen. Es wird erzählt[51], Pythagoras sei bei der Werkstätte eines Schmieds vorbeigegangen und durch die Schläge, die eine besondere Zusammenstimmung gaben, aufmerksam geworden. Er habe dann das Verhältnis der Schwere der Hämmer, die einen gewissen Einklang gaben, verglichen und danach das Verhältnis der Töne mathematisch bestimmt und endlich die Anwendung davon und den Versuch an Saiten gemacht. Und es boten sich ihm zunächst die Verhältnisse: Diapason, Diapente und Diatessaron dar. Es ist bekannt, daß der Ton einer Saite (oder, was dem gleich ist, der Luftsäule in einer

50 M: Porphyrios, § 30
51 M: Iamblichos XXVI, § 115

Röhre bei den Blasinstrumenten) von drei Umständen abhängt: von ihrer Länge, Dicke und dem Grade ihrer Spannung. Hat man nun zwei gleich dicke und gleich lange Saiten, so bringt ein Unterschied in der Spannung einen Unterschied des Klanges hervor. So vergleichen wir nur ihre Spannung; und diese läßt sich durch ein Gewicht messen, das an sie angehängt und wodurch sie gespannt wird. Pythagoras fand, daß, wenn die eine Saite mit einem Gewicht von zwölf Pfund, die andere mit sechs Pfund beschwert wurde (λόγος διπλάσιος, 1 : 2), dies den musikalischen Einklang der Oktave (διὰ πασῶν) gab, das Verhältnis 8 : 12 oder 2 : 3 (λόγος ἡμιόλιος) den Einklang der Quinte (διὰ πέντε), das Verhältnis 9 : 12 oder 3 : 4 (λόγος ἐπίτριτος) die Quarte (διὰ τεσσάρων).[52] Eine verschiedene Anzahl von Schwingungen in gleichen Zeiten bestimmt Höhe und Tiefe des Tons; diese Anzahl ist im Verhältnis des Gewichts, wenn Dicke und Länge gleich sind. Im ersten Verhältnis macht die stärker gespannte Saite noch einmal soviel Schwingungen als die andere, im zweiten drei Schwingungen, während die andere zwei macht usf. Hier ist die Zahl das Wahrhafte, was den Unterschied bestimmt. Der Ton ist nur eine Erschütterung, Bewegung. Es gibt zwar auch qualitative Unterschiede, z. B. zwischen den Tönen von Metall und Darmsaiten, zwischen der Menschenstimme und Blasinstrumenten; aber das eigentliche musikalische Verhältnis der Töne eines Instruments zueinander – dies, worauf die Harmonie beruht – ist ein Verhältnis von Zahlen. Der Ton ist nichts als das Schwingen eines Körpers, – eine Bestimmung durch Raum und Zeit; da kann keine Bestimmung für den Unterschied vorhanden sein als die der Zahl, – die Menge der Schwingungen in einer Zeit. Nirgend ist eine Bestimmung durch Zahlen mehr an ihrem Orte als hier.

---

52 M: Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* III, 18, § 155; *Adversus mathematicos* IV, § 6–7; VII, § 95–97; X, § 283

Von hier aus ließen sich die Pythagoreer in weitere Ausführungen der musikalischen Theorie ein, wohin wir ihnen nicht folgen. Das Gesetz a priori des Fortschreitens und die Notwendigkeit der Bewegung in den Zahlenverhältnissen ist etwas, das ganz im Dunkeln liegt, als worin sich trübe Köpfe herumtreiben können, da überall Anspielungen auf Begriffe, oberflächliche Einstimmungen untereinander sich darbieten, aber wieder verschwinden.

Was die weitere Fortbildung des Universums als Zahlensystems betrifft, so tut sich hier die ganze Ausbreitung der Verworrenheit und Trübseligkeit der Gedanken der späteren Pythagoreer auf. Es ist unsäglich, wie sie sich abgemüht haben, ebensowohl philosophische Gedanken in einem Zahlensystem auszudrücken, als diejenigen Ausdrücke zu verstehen, die sie von anderen vorfanden, und darein allen möglichen Sinn zu legen, – abgeschmackte, oberflächliche Beziehungen, wenn der Begriff verlassen wird. Von den älteren Pythagoreern aber sind uns hierüber nur die Hauptmomente bekannt. Platon gibt uns eine Probe von solcher Vorstellung des Universums als eines Zahlensystems; aber Cicero und die Älteren nennen diese Zahlen immer die platonischen, und es scheint nicht, daß sie den Pythagoreern zugeschrieben werden. Es wird also nachher davon die Rede sein; sie waren schon zu Ciceros Zeiten zum Sprichwort geworden, als dunkel; es ist nur weniges, das alt ist.

c) Ferner haben die Pythagoreer die *Himmelskörper* des sichtbaren Universums durch Zahlen konstruiert. Wenn weiter auf das Konkretere übergegangen werden soll, so erhellt sogleich die Dürftigkeit, Abstraktion aus der Bestimmung der Zahlen. Aristoteles sagt[53]: »Indem sie die Zahlen als die Prinzipien der ganzen Natur bestimmten, so brachten sie (συνάγοντες) unter die Zahlen und ihre Verhältnisse alle Bestimmungen und Teile des Himmels und der ganzen Natur (πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν). Und wo etwas nicht

53 M: *Metaphysik* I, 5

ganz paßte, so suchten sie diesen Mangel auf eine andere Weise zu ergänzen, um eine Übereinstimmung hervorzubringen. Z. B. da die Dekas ihnen als das Vollkommene erscheint und die ganze Natur der Zahlen zu umfassen, so sagten sie, auch der am Himmel sich bewegenden Sphären (τὰ φερόμενα) seien zehn; da nun aber ihrer nur neun sichtbar sind, so erfanden sie eine zehnte, die Gegenerde (τὴν ἀντίχθονα).« Diese neun sind: die damals bekannten fünf (sieben) Planeten, 1. Merkur, 2. Venus, 3. Mars, 4. Jupiter, 5. Saturn, – auch 6. die Sonne, 7. der Mond, 8. die Erde und 9. die Milchstraße (Fixsterne). Die zehnte ist also die Gegenerde, von der man unentschieden lassen muß, ob sie sich dieselbe als die abgekehrte Erdseite oder als einen ganz anderen Erdkörper dachten.

Über die nähere physikalische Bestimmung dieser Sphären führt Aristoteles an[54]: »In die Mitte haben die Pythagoreer das Feuer gesetzt, die Erde aber als einen Stern, der sich um diesen Zentralkörper herumbewegt in einem Kreise«; dieser ist dann eine Sphäre und ist die vollkommenste unter den Figuren, entsprechend der Dekas, – als runden Zahl. »Und sie setzen eine andere Erde dieser entgegen.« Dies entspricht unseren Vorstellungen; es findet sich hierbei eine gewisse Ähnlichkeit mit unserem Sonnensystem. Als jenes Feuer aber dachten sie sich nicht die Sonne. »Sie halten sich«, sagt Aristoteles, »dabei also nicht an den Schein der Sinne, sondern an Gründe«, wie auch wir nach Gründen gegen die sinnliche Erscheinung schließen. Dies pflegt auch an uns noch als das erste Beispiel zu kommen, daß die Dinge an sich anders sind, als sie erscheinen. »Dies Feuer, das in der Mitte ist, nannten sie die Wache des Zeus.« – »Diese zehn Sphären machen nun, wie alles Bewegte, ein Geräusch, – aber jede ein verschiedenes Getöne, nach der Verschiedenheit ihrer Größe und Geschwindigkeit. Diese ist bestimmt durch die verschiedenen Abstände, welche zueinander ein harmoni-

54 M: *De coelo* II, 13

sches Verhältnis haben, nach den musikalischen Intervallen; hierdurch entsteht dann eine harmonische Stimme (Musik) der sich bewegenden Sphären (Welt)« – ein harmonischer Weltchoral.[55]

Wir müssen das Grandiose dieser Idee anerkennen – eine Idee, die notwendig ist. Nämlich das System der himmlischen Sphären ist ein System, worin alles in Zahlenverhältnissen bestimmt ist, die unter sich Notwendigkeit haben und als Notwendigkeit zu begreifen sind, – und ein System von Verhältnissen, das im Hörbaren, in der Musik ebenso die Basis und das Wesen ausmachen muß. Es ist hier der Gedanke eines Systems des Weltgebäudes – des Sonnensystems – gefaßt; nur dies ist für uns vernünftig, – die anderen Sterne haben dagegen keine Würde. Daß nun die Sphären singen, diese Bewegungen als Töne seien, kann uns dem Verstande so nahezuliegen scheinen als die Ruhe der Sonne und die Bewegung der Erde, – gegen die Aussage der Sinne; wir hören es nicht, sehen aber auch nicht jene. Und es ist leicht – unmittelbarer Einwurf –, in diesen Räumen ein allgemeines Schweigen zu wähnen, weil wir von diesem Choral nichts hören; aber es ist schwerer, den Grund anzugeben, daß wir diese Musik nicht hören. Sie sagen: »Wir hören sie nicht, weil wir selbst darin leben«, weil sie zu unserer Substanz gehört, identisch mit uns ist, »nicht ein Anderes uns gegenübertritt«, wie wir ganz innerhalb dieser Bewegung begriffen sind. Diese Bewegung wird kein Ton, weil die himmlischen Körper nicht als Körper sich zueinander verhalten, weil der reine Raum und Zeit (die Momente der Bewegung) erst im beseelten Körper sich zur eigenen, unangeschlagenen Stimme erhebt und die Bewegung zu dieser fixierten, eigentümlichen Individualität erst im eigentlichen Tiere gelangt, Ton aber eine äußerliche Berührung, Anschlagen (Reibung) des Körpers erfordert, – ebenso eine momentane Individualität, Vernichtung der Besonder-

55 M: ibid., II, 9

heit, eigenen Individualität als Elastizität ertönt, die himmlischen Körper aber frei voneinander sind, – allgemeine, unindividuelle, freie Bewegung.

Das Tönen können wir weglassen; die Musik der Sphären ist eine große Vorstellung der Phantasie, – für uns ohne wahres Interesse. Die Idee aber, die Bewegung als Maß, notwendiges System von Zahlen und Zahlenverhältnissen darzustellen, ist notwendig. Denn der Unterschied, das Verhältnis ist hier allein als Zahl, Größe bestimmt, – dies die Weise der Existenz; denn die Bestimmungen sind in diesem idealen Elemente der Zeit und des Raumes. Der Gedanke ist, daß sie in notwendigen Verhältnissen stehen und diese harmonisch sind, – als vernünftig; es ist aber bis auf den heutigen Tag nichts weiter geschehen. In gewisser Rücksicht sind wir weiter als Pythagoras. Die Gesetze, die Exzentrizität, wie sich die Abstände und die Zeiten des Umlaufs zueinander verhalten, wissen wir durch Kepler; aber das Harmonische, wodurch sich die Abstände bestimmen, dafür hat alle Mathematik noch keinen Grund (das Gesetz des Fortgangs) angeben können. Die empirischen Zahlen kennt man genau; aber alles hat den Schein der Zufälligkeit, nicht der Notwendigkeit. Man kennt eine ungefähre Regelmäßigkeit der Abstände und hat so zwischen Mars und Jupiter mit Glück noch Planeten da geahnt, wo man später die Ceres, Vesta, Pallas usw. entdeckt hat; aber eine konsequente Reihe, worin Vernunft, Verstand ist, hat die Astronomie noch nicht darin gefunden. Sie sieht vielmehr mit Verachtung auf die regelmäßige Darstellung dieser Reihe; für sich ist es aber ein höchst wichtiger Punkt, der nicht aufzugeben ist.

d) Von ihrem Prinzip haben die Pythagoreer auch Anwendung auf die *Seele* gemacht, und sie haben so das Geistige als Zahl bestimmt. Aristoteles erzählt ferner[56], sie hätten gemeint, die Seele sei die Sonnenstäubchen; andere: das,

56 M: *De anima* I, 2

was dieselben bewegt. Sie seien darauf gekommen, weil diese sich immer bewegen, auch wenn vollkommene Windstille ist, und sie daher eigene Bewegung haben müßten. Dies will nicht viel bedeuten; aber man sieht doch daraus, daß sie »die Bestimmung des Selbstbewegens in der Seele« gesucht haben. Die nähere Anwendung der Zahlenbegriffe auf die Seele machten sie so: »Eine andere Darstellung ist folgende. Der Verstand, der Gedanke (νοῦς) sei das Eins«, für sich, als das Sichselbstgleiche; »das Erkennen oder die Wissenschaft sei die Zwei, denn sie gehe allein (μοναχῶς, für sich) auf das Eins. Die Zahl der Fläche aber sei die Vorstellung, die Meinung« (drei); »die sinnliche Empfindung sei die Zahl des Körperlichen« (vier), – Potenzen heutzutage. »Alle Dinge werden beurteilt entweder durch den Verstand oder die Wissenschaft oder die Meinung oder die Empfindung.« In diesen Bestimmungen, die man jedoch wohl späteren Pythagoreern zuschreiben muß, kann man wohl etwas Entsprechendes finden, da der Gedanke die reine Allgemeinheit ist, das Erkennen es schon mehr mit anderem zu tun hat (das Wissen geht schon weiter, es gibt sich eine Bestimmung, einen Inhalt), die Empfindung das nach seiner Bestimmtheit Entwickeltste ist. »Indem die Seele nun zugleich sich selbst bewege, so sei sie die sich selbst bewegende Zahl.« Wir finden es in keiner Verbindung mit der Monas ausgesprochen.

Dies ist ein einfaches Verhältnis zu Zahlenbestimmungen. Ein verwickelteres führt Aristoteles[57] von Timaios an (im Platonschen *Timaios* kommt diese Vorstellung ausgeführter vor): Die Seele bewege sich selbst und deswegen auch den Körper, weil sie mit ihm verflochten sei (διὰ τὸ συμπεπλέχθαι πρὸς αὐτό). Sie bestehe aus den Elementen (συνεστηκυῖαν ἐκ τῶν στοιχείων, Zahlen) und sei nach den harmonischen Zahlen geteilt (καὶ μεμερισμένην κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς

57 M: ibid., I, 3

ἀριθμούς), damit sie Empfindung und eine ihr unmittelbar inwohnende Harmonie habe (σύμφυτον ἁρμονίαν). Er sagt ferner: »Und damit das Ganze einklingende Triebe (συμφώνους φοράς, Bewegungen, Richtungen) habe, so hat er (Timaios) die Geradheit (εὐθυωρίαν, die Linie der Harmonie) in einen Kreis umgebogen und aus dem ganzen Kreise wieder zwei Kreise abgeteilt, die zweifach (an zwei Punkten, διττοσαχῆ) zusammenhängen; und den einen von diesen Kreisen endlich wieder in sieben Kreise geteilt, damit, wie die Bewegungen des Himmels, so auch die der Seele seien.« Die Deutung hiervon hat leider Aristoteles nicht näher angegeben. Diese Vorstellungen haben tiefes Bewußtsein der Harmonie des Ganzen. Es sind aber Formen, die für sich dunkel bleiben, weil sie ungeschickt und unpassend sind; immer eine tiefe Anschauung und gewaltsame Wendung, in der Unterscheidung und Auseinanderhaltung wieder die Vereinigung festzuhalten und darzustellen, – ein Kampf mit dem Material der Darstellung, wie in mythischen Formen, Verzerrungen. Nichts hat die Weichheit des Gedankens als der Gedanke selbst. Merkwürdig ist es, daß sie die Seele als ein System gefaßt haben, was von dem Systeme des Himmels ein Gegenbild sei. Bei den Platonischen Zahlen findet sich dieselbe Vorstellung davon, daß die Reihe der Verhältnisse umgebogen sei in einen Kreis usf. Platon gibt auch die näheren Zahlenverhältnisse (aber auch nicht ihre Bedeutung) an; man hat bis auf den heutigen Tag noch nichts besonders Kluges daraus machen können. So ein Zahlenarrangement ist leicht; aber die Bedeutung mit Sinnigkeit anzugeben, ist schwierig und wird immer willkürlich bleiben. »Er hat nicht gut gesagt, daß die Seele eine Größe sei. Denn der Verstand (νοῦς) ist Eins und identisch (εἷς καὶ συνεχής), wie das Denken (ὥσπερ καὶ ἡ νόησις); das Denken aber ist die Gedanken (ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα).«

Merkwürdig ist noch eine Bestimmung der Pythagoreer in Rücksicht auf die Seele; dies ist die Seelenwanderung (μετεμ-

ψύχωσις). Cicero sagt[58], Pherekydes, der Lehrer des Pythagoras, habe zuerst gesagt, die Seelen der Menschen seien unsterblich. Die Lehre von der Seelenwanderung erstreckt sich auch weit nach Indien hinein, und ohne Zweifel hat Pythagoras sie von den Ägyptern geschöpft; und dies sagt Herodot (II, 123) ausdrücklich. Nachdem er von dem Mythischen der Ägypter in Ansehung der Unterwelt erzählt, fügt er hinzu: »Die Ägypter sind die ersten gewesen, welche gesagt haben, die Seele des Menschen ist unsterblich und geht«, nach seinem Tode, »wenn der Körper zugrunde geht, in ein anderes Lebendiges über. Und wenn sie« (nicht als Strafe) »alle Landtiere, Meertiere und Vögel durchgegangen sei« (Totalität der Metempsychose), »so nimmt sie wieder den Leib eines Menschen ein; in 3000 Jahren wird solch eine Periode vollendet.* Diese Vorstellungen sind auch unter den Hellenen.** Es gibt einige, die früher oder später sich dieser Lehre bedient und davon gesprochen haben, als sei sie ihnen eigentümlich (ἐχρήσαντο ὡς ἰδίῳ). Ich kenne deren Namen wohl, will ihn aber nicht schreiben.« Er meint damit unleugbar Pythagoras und seine Schüler.

Worüber in der Folge noch viel gefabelt worden, – alberne Geschichten[59]: »Pythagoras selbst voll versichert haben, daß er noch wisse, wer er früher gewesen sei, Hermes habe ihm das Bewußtsein seines Zustandes vor seiner Geburt verliehen. α) Er habe als des Hermes Sohn Aethalides gelebt; β) dann im Trojanischen Kriege als Euphorbos, Sohn des Panthoos, der den Patroklos getötet und von Menelaos getötet worden[60]; γ) Hermotimos; δ) ein Pyrrhos, Fischer von Delos, – in allem über 207 Jahre. Jenen Schild habe Menelaos dem

* Die Seele durchlaufe einen Kreis: Diogenes Laertios VIII, § 14

** Auch die Geten hatten Glauben an Unsterblichkeit – ἀθανατίζοντας nennt sie Herodot (IV, 93) – und deswegen Tapferkeit.

---

58 M: *Tusculanae quaestiones* I, 16

59 M: Diogenes Laertios VIII, § 4–5, 14; Porphyrios, § 26–27; Iamblichos XIV, § 63

60 M: *Ilias* XVI, v. 806–808; XVII, v. 45 ff.

Apollo geweiht und Pythagoras sich in den Tempel begeben und von dem vermoderten Schild Zeichen angegeben, die vorher unbekannt und woran sie ihn wiedererkannt.« Mit den sehr verschiedenen Fabeln wollen wir uns nicht aufhalten.

Es ist schon bemerkt, daß Pythagoras auch seinen Bund von den ägyptischen Priestern angenommen hat. Gleich abzuschneiden ist die eine und die andere dieser orientalischen, aus der Fremde genommenen, ungriechischen Vorstellungen, die von dem griechischen Geiste zu entfernt gewesen, als daß sie Bestand und Entwicklung haben konnten. Die Seelenwanderung war vorübergehend in Griechenland, hat kein philosophisches Interesse. Bei den Griechen ist das Bewußtsein höherer freier Individualität schon zu stark gewesen, als daß die Vorstellung hätte haften können, daß der freie Mensch, dies fürsichseiende Beisichsein übergehe in die Weise des Tieres. Sie haben zwar die Vorstellung von Menschen, die zu Quellen, Bäumen, Tieren usw. geworden sind, aber es liegt die Vorstellung der Degradation dabei zugrunde; es erscheint als eine Strafe, als Folge von Vergehen.

Das Bestimmtere über die sogenannte Seelenwanderung des Pythagoras führt Aristoteles an[61], bei Gelegenheit, daß, »da die Seele dem Körper inwohne, nichts bestimmt werde, aus welcher Ursache (διὰ τίν' αἰτίαν) und wie der Körper sich verhalte (καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος). Denn wegen der Gemeinschaft handelt die eine, der andere leidet: jene bewegt, dieser wird bewegt; nichts hiervon geschieht aber bei gegeneinander Zufälligen (τούτων δ' οὐδὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν).« Aristoteles macht die Vorstellung von der Seelenwanderung auf kurze Weise, nach seiner Manier, zunichte. Er sagt: »Nach den pythagoreischen Mythen nehme die zufällige Seele den zufälligen Körper an (τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα)«, so daß also die Organisation des Körpers für die Seele etwas

61 M: *De anima* I, 3

Zufälliges sei. »Es ist so gut, als ob sie sagten, daß die Baukunst Flöten annehme; denn Kunst muß Werkzeuge gebrauchen, die Seele des Körpers.« Jede Kunst hat aber ihre eigenen Werkzeuge: »Jedes muß seine Gestalt haben (εἶδος καὶ μορφήν).« Die Weise des Leibes ist nicht zufällig zu der Weise der Seele, und ebenso nicht umgekehrt. Diese Zufälligkeit liegt in der Seelenwanderung: die menschliche Seele ist auch tierische Seele. Aristoteles' Widerlegung ist genügend.

Die Idee der Metempsychose ist Totalität, der innere Begriff geht diese Formen durch, – ewige Metempsychose, orientalische Einheit in alles sich gestaltend; eben *so* ist sie philosophisch. Hier haben wir nicht diesen Sinn – etwa Dämmerung davon ist darin –, aber verständige, bestimmte Notwendigkeit: die bestimmte Seele, ein Ding, durchwandere alles. Die Seele ist das Selbstbewußte, Denkende, – jenes Ding gar nicht diese Seele. Die Seele ist eben nicht so ein Ding wie die Leibnizische Monade, daß das Bläschen in der Tasse Kaffee vielleicht eine empfindende, denkende Seele wird, – eine abstrakte, leere Identität. Es hätte kein Interesse in Ansehung der Unsterblichkeit.

3. Praktische Philosophie

Was nun die *praktische Philosophie* des Pythagoras betrifft, die diesen Bemerkungen naheliegt, so ist uns von philosophischen Ideen hierüber weniges bekannt. Aristoteles sagt von ihm[62], daß »er zuerst es versucht habe, von der Tugend zu sprechen, aber nicht auf die rechte Art; denn indem er die Tugenden auf die Zahlen zurückführte, so konnte er keine eigentümliche Theorie derselben bilden«. Die Pythagoreer haben, wie zehn himmlische Sphären, so auch zehn Tugenden angenommen. Die Gerechtigkeit wird unter anderem beschrieben als »Zahl gleichmal gleich« (Potenz, ἰσάκις

62 M: *Magna Moralia* I, 4

ἴσος), – als das sich selbst auf gleiche Weise Gleiche. So war die Gerechtigkeit eine Bestimmung der Zahl: eine gerade Zahl, die mit sich selbst multipliziert immer gerade (gleich) bleibt. Die Gerechtigkeit ist allerdings das sich Gleichbleibende, – dies ist eine ganz abstrakte Bestimmung, die auf vieles paßt; aber dies Konkrete ist mit solcher abstrakten Bestimmung nicht erschöpft. So bestimmten sie nun das Physische, Sittliche durch Zahlen; aber hier wird denn alles unbestimmt und oberflächlich, es geht der Begriff aus.

Unter dem Namen der goldenen Worte haben wir eine Reihe von Hexametern, die eine Folge von moralischen Denksprüchen sind, die aber mit Recht späteren Pythagoreern zugeschrieben werden. Sie sind von keiner Wichtigkeit, allgemeine, bekannte Sittenregeln; sie scheinen aber doch alt zu sein. Sie fangen damit an, daß geboten wird, »die unsterblichen Götter, wie sie nach dem Gesetze vorliegen, zu ehren«; und »Ehre den Eid, alsdann die glänzenden Heroen«, ein Gegensatz zu den unsterblichen Göttern des Volksglaubens; die oberen und »die unteren« werden in den Eid zusammengefaßt. Sonst wird fortgefahren »Eltern zu ehren und Blutsverwandte« usf., – nichts Ausgezeichnetes. Es sind Sittenlehren, in denen das Sittliche, Wesentliche auf eine einfach würdige Art ausgesprochen ist; aber dergleichen verdient nicht als philosophisch angesehen zu werden, obgleich es von Wichtigkeit ist bei dem Fortgang der Bildung.

Wichtiger ist der Übergang der Form des Sittlichen zu dem Moralischen in seiner Existenz. Wie die physische Philosophie zu Thales Zeiten gleichzeitig vorzüglich die Gesetzgeber und Einrichter von Staaten hatten, so sehen wir bei Pythagoras die praktische Philosophie ebenso vorhanden, als Veranstaltung eines sittlichen Lebens. Dort ist die spekulative Idee, das absolute Wesen, seiner Realität nach in einem bestimmten sinnlichen Wesen, und ebenso das sittliche Leben als das allgemeine vorhanden, als wirklicher Geist eines Volkes, Gesetze und Regierung desselben, – das Sittliche

ebenso in die Wirklichkeit versenkt. Dagegen in Pythagoras sehen wir die Realität des absoluten Wesens in der Spekulation aus der sinnlichen Realität erhoben, und selbst als Wesen des Gedankens ausgesprochen, doch noch nicht vollständig; ebenso das sittliche Wesen herausgehoben aus der Wirklichkeit, – eine sittliche Einrichtung der ganzen Wirklichkeit, aber nicht als Leben eines Volkes, sondern einer Gesellschaft.

Wir werden überhaupt die praktische Philosophie eigentlich nicht spekulativ sehen werden, bis auf die neuesten Zeiten. Der pythagoreische Bund ist willkürliche Existenz, willkürliches Herausheben, nicht, wie Priesterinstitut, Teil einer Verfassung, sanktioniert, anerkannt im Ganzen. Pythagoras hat für seine Person, als Lehrer, sich isoliert, wie die Gelehrten. Solche Gebote, wie die zehn Gebote sind, wie die Sprüche der Weisen Griechenlands, wie die des Pythagoras in seinen goldenen Worten, und andere Sprüche, die seine Symbola genannt werden, können nicht für spekulative Philosophie oder eigentliche Philosophie gelten, sowenig als auf der anderen Seite physische Begriffe und Einsichten in den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen und dergleichen. Ebensowenig sind allgemeine Lebensregeln für etwas Spekulatives anzusehen; es ist nicht das Heterogene in seinem absoluten Gegensatz, das Anderssein darin enthalten und in seiner Einheit ausgesprochen. Das rein Spekulative ist nicht eine Verbindung wieder rein im Bewußtsein, an und für sich entgegengesetzt dem Gegenstande, noch in der Natur an und für sich entgegengesetzt dem Bewußtsein, – dies die physikalischen Wissenschaften, jenes das praktisch-moralische Wissen*; sondern innerhalb des Elements des Bewußtseins ein Tun des Bewußtseins gegen ein Anderes, aber schon Einheit als Substanz gegenwärtig, – nicht die Form des Gleichgültigen, selbständigen Anders-

* Im theoretischen Wissen geht es, ist etwas anderes. Spekulation als Wesen ist Gedanke; innerhalb dieses abstrakten Gegensatzes des allgemeinen und einzelnen Bewußtseins ist Wahrheit.

seins, das verknüpft wäre. Das sittliche Bewußtsein ist wesentlich im Bewußtsein, sofern es Bewußtsein ist, – sofern es entgegengesetzt ist der Natur, dem Sein; aber innerhalb des Bewußtseins hat es als Bewußtsein ebenso seine Realität oder sein Sein. Das Volk, das allgemeine Bewußtsein, der Geist eines Volkes ist die Substanz, dessen Akzidenz das einzelne Bewußtsein ist; aber dies ist ebenso an und für sich. Das Spekulative ist, daß das Wesen des einzelnen Bewußtseins der Geist des Volkes ist, das rein allgemeine Gesetz absolut individuelles Bewußtsein, und der Geist des Volkes sein Wesen im Bewußtsein als solchem hat; es sind zwei Heterogene, Andersseiende, welche als Eins gesetzt werden. Diese beiden Seiten aber treten uns nicht in der Form des Gegensatzes auf, wie Bewußtsein und Natur, weil beide schon in der Sphäre des Bewußtseins für uns eingeschlossen sind. Erst in der Moral ist eigentlich dieser Begriff der absoluten Einzelheit des Bewußtseins und tut alles für sich.

Aber daß dem Pythagoras dies wesentlich vor dem Geiste gewesen ist, daß die Substanz der Sittlichkeit das Allgemeine ist, davon sehen wir ein Beispiel daran, daß »ein Pythagoreer auf die Frage eines Vaters, wie er seinem Sohne die beste Erziehung geben könne, ihm antwortete: ›Wenn er der Bürger eines wohlregierten Staats sein wird (πόλεως εὐνομουμένης γενηθείη)‹.«[63] Dies ist eine große, wahrhafte Antwort. Das Individuum wird gebildet in der Familie und nächstdem in seinem Vaterlande, – durch den Zustand desselben, der auf wahrhaften Gesetzen beruht. Diesem großen Prinzip, im Geiste seines Volkes zu leben, sind alle anderen Umstände untergeordnet. Jetzt will man im Gegenteil die Erziehung vom Geiste der Zeit freihalten. Der abgeschlossene Bund kann im guten Staate nicht stattfinden. Der Mensch bildet sich dem Staate an; er ist die höchste Macht. Der Mensch kann sich ihm nicht entziehen,

63 M: Diogenes Laertios VIII, § 16

steht, wenn er sich auch absondern will, bewußtlos unter diesem Allgemeinen.

In eben diesem Sinne ist das Spekulative der praktischen Philosophie des Pythagoras eben dies, daß die sittliche Idee Realität als dieser Bund erhalten sollte. Wie die Natur in den Begriff übergeht und in den Gedanken erhoben wird, so geht der Gedanke, als Gedanke der bewußten Wirklichkeit, in die Realität, – daß er als Geist einer Gemeinde vorhanden ist und das einzelne Bewußtsein, als nicht reales Bewußtsein, in einem Bunde seine Realität erhält, so daß sein Wachstum oder Nahrung, Selbsterhaltung eben dies ist, in solcher Substanz zu sein und sich gegen sie so zu verhalten, daß es in ihr allgemeines Selbstbewußtsein wird.

Wir sehen zu Thales' Zeiten das Sittliche als allgemeine Staatsverfassung werden, wie sein theoretisches Prinzip ein ebenso allgemein wirkliches ist, – bei Pythagoras das theoretische Prinzip aus der Wirklichkeit zum Teil in den Gedanken erhoben – die Zahl ist ein Mittelding –, ebenso das Sittliche aus der allgemeinen bewußten Wirklichkeit sich ausnehmen und zu einem Bunde, einer Gesellschaft werden: die Mitte zwischen der allgemeinen wirklichen Sittlichkeit und dem, daß der Einzelne als Einzelner für seine Sittlichkeit zu sorgen hat (Moralität) und sie als allgemeiner Geist entflohen ist. Wenn wir praktische Philosophie wieder auftreten sehen werden, werden wir sie so finden.

Hiermit können wir uns begnügen, um uns eine Vorstellung von dem pythagoreischen Systeme zu machen. Ich will jedoch noch kurz die Hauptmomente der *Kritik*, die Aristoteles[64] über die pythagoreische Zahlenform gibt, anführen. Aristoteles sagt mit Recht: »Wenn nur« (die Zahl oder) »die Grenze und das Unbegrenzte, das Gerade und das Ungerade zugrunde gelegt wird, so sagen sie damit nicht, wie die Bewegung wird und wie, ohne Bewegung und Veränderung, Entstehen und Vergehen ist, oder die Zustände

64 M: *Metaphysik* I, 8

und Tätigkeiten der himmlischen Dinge.« Dieser Mangel ist von Bedeutung. Die 1, 2, 3 sind tote, trockene Formen; aber Lebendigkeit, Bewegung ist eine andere Bestimmung, die darin fehlt. Es ist so ein ganz abstraktes dürftiges Prinzip. Zweitens sagt er: »Es sind aus den Zahlen nicht andere Bestimmungen der Körper begreiflich, Schwere und Leichtigkeit«, oder die Bestimmungen als ganz verschiedene Begriffe, – das Konkrete. Der Übergang von einer Zahl zur konkreten Bestimmung ist in dieser Weise nicht zu machen. »Sie sagen, es sei keine Zahl außer der an den himmlischen Sphären«; z. B. also eine himmlische Sphäre und dann wieder eine Tugend, sittliche Eigenschaft oder eine natürliche Erscheinung auf der Erde sind als ein und dieselbe Zahl bestimmt. An jedem Dinge oder Eigenschaft kann jede der ersten Zahlen aufgezeigt werden; es hat die Momente an ihm. Aber insofern die Zahl eine nähere Bestimmung ausdrücken soll, so wird dieser ganz abstrakte quantitative Unterschied ganz formell, – wie wenn die Pflanze fünf sei, weil sie fünf Staubfäden hat. Es ist ebenso oberflächlich als die Bestimmungen durch Stoffe, Sauerstoff usw. oder durch Weltgegenden; ein Formalismus dem ähnlich, wie man jetzt Tabellen, die Schemata von Elektrizität, Magnetismus, Galvanismus, Kompression und Expansion, Männlichem und Weiblichem auf alles anwenden will, – eine rein leere Bestimmtheit, wo vom Realen die Rede sein soll.

Dem Pythagoras und seinen Schülern werden außerdem viele *wissenschaftliche* Gedanken und *Entdeckungen* zugeschrieben, die uns jedoch nichts angehen. So soll er erkannt haben, »daß der Morgen- und Abendstern derselbe ist«, »daß der Mond sein Licht von der Sonne bekommt«[65]. Das Musikalische ist schon bemerkt. Am berühmtesten ist jedoch der Pythagoreische Lehrsatz; es ist in der Tat der Hauptsatz in der Geometrie; er ist nicht anzusehen wie irgendein

65 M: Diogenes Laertios, VIII, § 14, 27

anderer Satz. Pythagoras soll eine Hekatombe geschlachtet haben bei Findung dieses Satzes[66]; er hat die Wichtigkeit desselben eingesehen. Und merkwürdig mag es wohl sein, daß seine Freude so weit gegangen, deshalb ein großes Fest anzuordnen, wo die Reichen und das ganze Volk eingeladen waren; der Mühe wert war es. Es ist Fröhlichkeit, Feier des Geistes (Erkenntnis) – auf Kosten der Ochsen.

Andere Vorstellungen, die von den Pythagoreern zufälligerweise und ohne Zusammenhang angeführt werden, sind ohne philosophisches Interesse (nichts ist gleichgültiger, als was für Meinungen die Menschen gehabt haben) und nur erzählungsweise zu erwähnen. Z. B. daß die Pythagoreer einen leeren Raum angenommen, den der Himmel einatme, und einen leeren Raum, der die Naturen voneinander trenne und die Scheidung im Kontinuierlichen und Diskreten macht; er sei zuerst in den Zahlen und trenne ihre Natur.[67] Diogenes Laertios (VIII, § 26–28) führt ganz strohern (wie die Späteren überhaupt das Äußerliche und Geistverlassene aufnehmen) noch vieles an: »Die Luft (ἀέρα), welche die Erde umgibt, sei unbeweglich (ἄσειστον, wohl durch sich selbst) und krankhaft, und was in ihr, alles sterblich; die oberste aber sei in ewiger Bewegung, und rein und gesund« (andere: ein umgebendes Feuer) »und in ihr alles unsterblich und göttlich. Sonne und Mond und die übrigen Sterne seien Götter, denn in ihnen hat das Warme die Oberhand, die Ursache des Lebens. Der Mensch sei mit den Göttern verwandt, weil er des Warmen teilhaftig. Daher Gott Vorsorge unserer habe ... Von der Sonne dringe ein Strahl durch den dicken und kalten Äther und belebe alles; die Luft nennen sie den kalten Äther, das Meer und die Feuchtigkeit den dichten Äther. Die Seele sei ein Splitter«, ein Abgerissenes »des Äthers (ἀπόσπασμα αἰθέρος).«

---

66 M: ibid., § 12

67 M: Aristoteles, *Physik* IV, 6

Die pythagoreische Philosophie hat noch nicht die spekulative Form des Ausdrucks für den Begriff. Zahlen sind der Begriff, aber in der Weise der Vorstellung, der Anschauung, – Unterschiede in der Form des Quantitativen, nicht als reine Begriffe ausgedrückt; eine Vermischung von beidem. Dieser Ausdruck des absoluten Wesens in einem solchen, das ein reiner Begriff ist, oder einem Gedachten, und die Bewegung des Begriffs oder des Denkens ist das Nächste, was wir sehen, daß es notwendig eintritt; und dies finden wir in der eleatischen Schule. In ihr sehen wir den Gedanken sich selbst frei für sich selbst werden, – in dem, was die Eleaten als das absolute Wesen aussprechen, den Gedanken sich selbst rein ergreifen, und die Bewegung des Gedankens in Begriffen, Wir finden hier den Anfang der Dialektik, d. h. eben der reinen Bewegung des Denkens in Begriffen; damit den Gegensatz des Denkens gegen die Erscheinung oder das sinnliche Sein, – dessen was an sich ist gegen das Für-ein-Anderes-Sein dieses Ansich, und an dem gegenständlichen Wesen den Widerspruch, den es an ihm selbst hat (die eigentliche Dialektik). Wenn wir zum voraus darüber reflektieren, wie der Gang des reinen Gedankens beschaffen sein müsse, so ergibt sich, daß α) der reine Gedanke (das reine Sein, das Eins, als νοούμενον) in seiner starren Einfachheit und Sichselbstgleichheit sich unmittelbar setzt – und alles andere als das Nichtige; β) der zuerst schüchterne Gedanke – welcher, nachdem er erstarkt, das Andere gelten läßt und sich daran macht – erklärt, daß er alsdann das Andere ebenso in seiner Einfachheit auffaßt und an diesem selbst seine Nichtigkeit aufzeigt, γ) er das Andere in der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen überhaupt setzt. So werden wir die Ausbildung der Eleaten in der Geschichte sehen. Diese eleatischen Sätze interessieren noch jetzt die Philosophie, sind notwendige Momente, die in ihr vorkommen müssen.

Es ist zu dieser Schule *Xenophanes, Parmenides, Melissos* und *Zenon* zu rechnen. Xenophanes ist als der Stifter derselben anzusehen, Parmenides wird als sein Schüler angegeben und Melissos, vorzüglich aber Zenon als Schüler des Parmenides. Sie sind in der Tat als eleatische Schule zusammenzufassen. Später verliert sie ihren Namen, heißt Sophistik, und auch ihr Lokal geht nach dem eigentlichen Griechenland über. Was Xenophanes angefangen, hat Parmenides und Melissos weiter ausgebildet, und ebenso was diese gelehrt, hat dann Zenon vervollkommnet. Aristoteles[1] charakterisiert die drei ersten so: »Parmenides scheint das Eins dem Begriffe nach (τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνός) aufzufassen, Melissos der Materie nach (τοῦ κατὰ τὴν ὕλην); deshalb sagt auch jener, es sei begrenzt, dieser, es sei unbegrenzt. Xenophanes aber, der zuerst unter ihnen den Satz des Einen ausgesprochen (denn Parmenides wird als sein Schüler angegeben), hat nichts deutlich dargestellt«, über dies Eine nichts weiter bestimmt »und keine dieser Bestimmungen berührt (οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων ἔοικε οὐδετέρας θιγεῖν), sondern in den ganzen Himmel« (wie wir sagen, ins Blaue hinein) »sehend gesagt, Gott sei das Eine. Xenophanes und Melissos sind überhaupt etwas roher (μικρὸν ἀγροικότεροι); Parmenides aber dringt tiefer ein (μᾶλλον βλέπων)«, und er kommt zu bestimmteren Begriffen. Von Xenophanes und Melissos ist uns überhaupt weniger zu sagen; besonders, was von diesem noch in Fragmenten und in Nachrichten anderer auf uns gekommen, ist noch in trüber Gärung, und es ist weniger Bewußtsein über seine Begriffe vorhanden. Überhaupt waren die philosophische Sprache und Begriffe noch arm, und die Philosophie hat erst in Zenon ein reineres Aussprechen ihrer selbst erlangt.

---

1 M: *Metaphysik* I, 5

Die Zeit, in die sein *Leben* fällt[2], ist bestimmt genug, und dies ist hinreichend, und es ist gleichgültig, daß das Jahr seiner Geburt und seines Todes unbestimmt ist. Er war überhaupt Zeitgenosse des Anaximander und Pythagoras. Von seinen näheren Schicksalen ist nur dies bekannt, daß er, aber man weiß nicht warum, aus seiner Vaterstadt Kolophon in Kleinasien nach Großgriechenland flüchtete und sich vorzüglich zu Zankle (jetzt Messina) und Katana (noch jetzt Catania) in Sizilien aufhielt. Daß er zu Elea gelebt, finde ich bei den Alten nirgends, obgleich alle neueren Geschichtsschreiber der Philosophie es einander nachschreiben. Namentlich sagt Tennemann[3], daß er sich um die 61. Olympiade (536 v. Chr.) von Kolophon nach Elea begeben. Diogenes Laertios führt aber nur an, daß er um die 60. Olympiade blühte und zweitausend Verse über die Kolonisation (Geschichte) von Elea gemacht habe, – woraus man also wohl geschlossen hat, daß er auch in Elea gewesen sei. Ausdrücklich sagt dies Strabon (IV) nur von Parmenides und Zenon, die er pythagoreische Männer nennt. Erst von diesen beiden hat daher auch die eleatische Schule ihren Namen. Xenophanes wurde bei hundert Jahre alt und erlebte noch die medischen Kriege (Ol. 72, 3; 490 v. Chr., Schlacht bei Marathon). Er ist arm gewesen, hatte nicht die Mittel, seine Kinder zu begraben, sondern habe sie mit eigenen Händen verscharrt. Nach einigen hatte er keinen Lehrer, andere nennen Archelaos, was gegen die Zeitrechnung wäre.

Er hat ein Buch über die Natur (περὶ φύσεως) geschrieben, – der allgemeine Gegenstand und Titel damaliger Philosophie; einzelne Verse sind uns davon aufbehalten, die noch kein Räsonnement zeigen. Professor Brandis[4] in Bonn hat

---

2 M: Diogenes Laertios IX, § 18–20

3 M: Bd. I, S. 151, 414

4 M: *Commentationum Eleaticarum* I, Altona 1813

sie gesammelt mit den Fragmenten des Parmenides und Melissos. Die älteren Philosophen haben in Versen geschrieben; Prosa ist viel später. Den Theophrastos führt Simplicius an als den, aus dem er genommen, was er von Xenophanes sagt. Wegen der unbehilflichen und gärenden Sprache der Gedichte des Xenophanes nennt Cicero[5] sie *minus boni versus*.

Was nun seine *Philosophie* betrifft, so hat zuerst Xenophanes das absolute Wesen als das Eine bestimmt: »Das All sei Eins.« Er nannte dies auch Gott, und Gott sei allen Dingen eingepflanzt, und er sei unsinnlich, unveränderlich, ohne Anfang, Mitte und Ende, unbewegt. In einigen Versen des Xenophanes heißt es: »Ein Gott ist der größte unter den Göttern und Menschen, weder an Gestalt den Sterblichen vergleichbar noch an Geist«[6] und: »Überall sieht er, überall denkt er, überall hört er«, zu welchen Worten Diogenes Laertios noch hinzufügt: »Alles ist Denken und Vernunft.«[7]

In der physischen Philosophie sahen wir die Bewegung als eine objektive Bewegung vorgestellt, als ein Entstehen und Vergehen. Die Pythagoreer reflektierten ebensowenig über diese Begriffe, sondern gebrauchten auch ihr Wesen, die Zahl als fließend. Indem jetzt aber die Veränderung in ihrer höchsten Abstraktion als Nichts aufgefaßt wird, so verwandelt sich diese gegenständliche Bewegung in eine subjektive, tritt auf die Seite des Bewußtseins, und das Wesen wird das Unbewegte.

Hiermit hat Xenophanes den Vorstellungen von Entstehen und Vergehen, Veränderung, Bewegung usf. die Wahrheit abgesprochen; jene Bestimmungen gehören nur der sinnlichen Vorstellung an. Das Prinzip ist: Es ist nur das Eine, es ist nur das Sein. Das Eins ist hier das unmittelbare Produkt des reinen Gedankens; in seiner Unmittelbarkeit ist es

---

5 M: *Academicae quaestiones* IV, 23

6 M: Clemens Alexandrinus, *Stromata* V, 14, p. 714, ed. Potter

7 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX, § 144; Diogenes Laertios IX, § 19

das Sein. Die Bestimmung des Seins ist für uns bekannt, trivial; Sein ist ein Hilfszeitwort in der Grammatik; aber wenn wir so vom Sein und vom Eins wissen, so stellen wir es als besondere Bestimmung neben alle übrigen. Hingegen hier hat es den Sinn, daß alles andere keine Wirklichkeit, kein Sein überhaupt hat, nur Schein ist. Unsere Vorstellung müssen wir dabei vergessen; wir wissen von Gott als Geist. Aber die Griechen hatten nur die sinnliche Welt vor sich, diese Götter in der Phantasie; so hatten sie in der sinnlichen Welt nichts Höheres vor sich, standen isoliert. Und indem sie darin keine Befriedigung finden, werfen sie dies alles weg als ein Unwahres und kommen so zum reinen Gedanken. Es ist dies ein ungeheurer Fortschritt; und der Gedanke ist so eigentlich das erste Mal frei für sich in der eleatischen Schule hervorgetreten.

Wie dies das Erste ist, so ist es auch das Letzte, worauf der Verstand zurückkommt, – wie dies die neueste Zeit beweist, wo Gott nur gefaßt wird als das höchste Wesen, als abstrakte Identität. Wenn wir von Gott sagen, dieses höchste Wesen sei außer uns, über uns, wir können nichts von ihm erkennen, als daß es ist, so ist er das Bestimmungslose. Wüßten wir Bestimmung, so wäre dies ein Erkennen; so aber müssen wir alle Bestimmungen verschwinden lassen. Dann ist das Wahrhafte nur, daß Gott ist der Eine, – nicht in dem Sinne, daß nur *ein* Gott ist (dies ist eine andere Bestimmung), sondern daß er nur ist dies mit sich selbst Gleiche; darin ist denn keine andere Bestimmung enthalten als in dem Ausspruche der eleatischen Schule. Die moderne Reflexion hat zwar einen weiteren Weg durchgemacht, nicht nur durch das Sinnliche, sondern auch durch philosophische Vorstellungen und Prädikate von Gott, – bis zu dieser alles vernichtenden Abstraktion; aber der Inhalt, das Resultat ist dasselbe.

Damit hängt das dialektische Räsonnement der Eleaten aufs genaueste zusammen. Sie haben nämlich näher bewiesen, daß nichts entsteht und vergeht. (Diese Ausführung gehört

vornehmlich dem Zenon an.) Daß die Veränderung nicht ist oder sich widerspreche, haben sie auf folgende Weise gezeigt, die dem Xenophanes zugeschrieben wird. Dies Räsonnement findet sich bei Aristoteles[8] in seinem lückenhaften und an einzelnen Stellen höchst korrupten Werke über Xenophanes, Zenon und Gorgias. Aber da der Anfang fehlt, worin gesagt ist, wessen Räsonnement es ist, so sind nur Vermutungen für Xenophanes. Es ist zu bemerken, daß es allein auf die Überschrift ankommt, ob Aristoteles die Philosophie des Xenophanes vorträgt. Die Schrift fängt an: »Er sagt«; es ist kein Name genannt. Andere Handschriften haben andere Überschriften. Xenophanes wird in dieser Schrift so erwähnt (eine Meinung von ihm), daß es scheinen sollte, als ob, wenn das Vorhergehende, von Aristoteles Angeführte er dem Xenophanes zuschriebe, er anders davon sprechen würde. Es ist möglich, daß Melissos oder Zenon gemeint ist, wie die Inschrift auch häufig lautet. Es ist eine gebildetere Dialektik, mehr Reflexion darin, als nach den Versen von Xenophanes zu erwarten ist. Da Aristoteles ausdrücklich sagt, Xenophanes habe noch nichts deutlich bestimmt, so ist das gebildete Räsonnement, welches im Aristoteles enthalten ist, wohl dem Xenophanes abzusprechen. Wenigstens ist soviel gewiß, daß Xenophanes selbst seine Gedanken noch nicht so geordnet und bestimmt auszusprechen wußte, als sie hier angegeben sind. Dort heißt es nun:

»Wenn etwas ist (εἴ τί ἐστι), so ist es ewig« (unsinnlich, unwandelbar, unveränderlich, ἀΐδιον). Ewig ist ungeschickter Ausdruck, denn wir denken gleich dabei an Zeit, mischen Vergangenheit und Zukunft hinein, als eine unendlich lange Zeit; aber davon ist die Rede, dies ἀΐδιον oder Ewige sei das Sichselbstgleiche, rein Gegenwärtige, ohne daß Zeitvorstellung hereinkomme. Es ist; Entstehen und Werden ist ausgeschlossen; wenn es entstünde, so entstünde es aus dem

8 M: *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, c. 1

Nichts oder aus dem Sein. »Es ist unmöglich, daß etwas aus dem Nichts entstehe. Möge nun alles entstanden sein oder nur nicht alles ewig sein, in beiden Fällen würde es aus dem Nichts entstehen. Denn wenn alles entstanden wäre, so würde vorher Nichts gewesen sein. Wenn nur einiges das Seiende wäre, aus welchem das Übrige entspränge, so würde dies Eins«, aus welchem das Übrige (Erscheinende) entspränge, »mehr und größer werden. Aber das Mehr und Größere würde so aus dem Nichts seiner selbst entstehen; denn im Wenigeren ist nicht sein Mehr, noch im Kleineren sein Größeres enthalten.« – »Ebensowenig kann etwas aus dem Seienden entstehen; sondern das Seiende *ist* ja schon, es entsteht nicht aus dem Seienden«[9], – ich setze das Seiende schon voraus; es gibt keinen Übergang ins Ungleiche. »Als ewig ist das Seiende auch unbegrenzt, da es keinen Anfang hat, aus dem es wäre, noch ein Ende, worin es aufhörte.«[10] Tennemann sagt (Bd. I, S. 156): »Weil er das Entstehen unbegreiflich gefunden«; es hat keine Wahrheit, *ist* nicht. »Das unendliche All ist Eines; denn wenn Zwei oder Mehrere wären, so würden sie einander begrenzen«, also einen Anfang und Ende haben; das Eine wäre das Nichts des Anderen, es käme aus diesem Nichts her. »Dies Eine ist sich selbst gleich; denn wenn Ungleiches wäre, so wäre nicht mehr das Eins, sondern Viele gesetzt. Dies Eine ist ebenso unbeweglich, denn es bewegt sich nicht, da es nicht in etwas übergeht (μὴ ἔς τι ὑποχωρῆσαν); übergehend aber würde es sich in das Volle oder in das Leere bewegen müssen: in das Volle nicht, dies ist unmöglich, – in das Leere ebensowenig, denn dies ist das Nichts. Das Eins ist darum ebenso schmerzlos und gesund (ἄνοσον), nicht in Stellung oder Gestalt sich verändernd, noch sich mit anderem vermischend. Denn alle diese Bestimmungen schlössen in sich, daß das Nichtseiende entstehe und das Seiende vergehe, was unmög-

9 M: vgl. Simplicius zu Aristoteles, *Physik* (22)
10 M: Diogenes Laertios IX, § 19

lich ist.« Es ist also Widerspruch aufgezeigt, wenn man von Entstehen und Vergehen spricht.

Diesem Wahren und dieser Wahrheit setzt nun Xenophanes die Meinung entgegen. Die im Wesen vertilgte Veränderung und Vielheit tritt auf die andere Seite, in das Bewußtsein, als in ein Meinendes. Es ist notwendig, dies zu sagen, was Xenophanes [sagt], – wenn nur die negative Seite, das Aufheben dieser Momente, das prädikatlose Absolute festgehalten wird: »In der sinnlichen Anschauung sei das Gegenteil für uns vorhanden, nämlich eine Menge von Dingen, ihre Veränderung, ihr Entstehen und Vergehen und Vermischung. Dadurch tritt nun jenes erste Wissen neben diese zweite, welche ebensoviel Gewißheit für das gemeine Bewußtsein hat als das Erste.« Xenophanes scheint für das eine oder das andere nicht entschieden zu haben, sondern – schwebend zwischen beiden – darauf das Erkennen der Wahrheit eingeschränkt zu haben, daß überhaupt zwischen zwei entgegengesetzten Wissen die wahrscheinlichere Meinung vorzuziehen sei, aber daß dies Vorgezogene selbst nur für die stärkere Meinung, nicht für Wahrheit anzusehen sei. So drückt sich Aristoteles über ihn aus.[11]

Skeptiker sahen darin die Ansicht von der Ungewißheit aller Dinge. Und Verse dieses Sinnes führt Sextus einigemal an[12]:

Keiner hat je was Klares gewußt, noch wird er es jemals
Wissen, was von den Göttern sowohl ich sag' als vom
Weltall.
Denn wenn ihm auch es glückte, daß er das Vollkommenste
spräche,
Wüßt' er es selbst doch nicht; denn auf allem haftet die Meinung.

Sextus, verallgemeinernd, erklärt dies so: »Wie wenn wir

11 M: *De Xenophane . . .*, c. 1

12 M: *Adversus mathematicos* VII, § 47–52, 110, 111; VIII, § 326; *Pyrrhoniae hypotyposes* II, 4, § 18

uns vorstellen, daß in einem Hause, worin sich viel Kostbarkeiten befinden, mehrere das Gold bei Nacht suchten, so würde jeder meinen, er habe das Gold gefunden, aber es doch nicht gewiß wissen, wenn er es auch wirklich gefunden hätte. Ebenso treten die Philosophen in diese Welt, wie in ein großes Haus, die Wahrheit zu suchen; wenn sie auch sie erreichten, so würden sie doch nicht wissen können, sie erreicht zu haben.«

Das Xenophanische unbestimmte Ausdrücken könnte auch nur heißen, daß keiner das wisse, was er (Xenophanes) hier bekannt mache. Sextus[13] legt es so aus, daß Xenophanes nicht alle Erkenntnis (κατάληψιν) aufhebe, sondern nur die wissenschaftliche und untrügliche (ἀδιάπτωτον), das meinende Wissen (τὴν δοξαζήν) aber übriglasse. »Dies sagt er darin: ›Auf allem haftet die Meinung.‹ So daß das Kriterium nach ihm die Meinung, d. h. das Wahrscheinliche ist, nicht das Feste und Sichere. Parmenides aber, sein Freund, verdammte die Meinung.« Allein konsequent, seinem Einen gemäß, ist das Aufheben der Vorstellungen, das er im Vorhergehenden dialektisch tut: Allein offenbar sei, niemand wisse das Wahre, was er hiermit sage; wenn auch solcher Gedanke einem durch den Kopf gegangen, so habe er es nicht gewußt, daß dies das Wahre sei, – die Meinung hafte auf allem, es sei für einen solchen auch nur eine Meinung.

Wir sehen hier in Xenophanes ein gedoppeltes Bewußtsein: ein reines Bewußtsein und Bewußtsein des Wesens und ein Bewußtsein der Meinung; jenes war ihm das Bewußtsein des Göttlichen, und es ist die reine Dialektik, welche gegen alles Bestimmte sich negativ verhält, es aufhebt. Wie er sich daher gegen die sinnliche Welt und die endlichen Gedankenbestimmungen erklärt, so spricht er sich auch am stärksten gegen die mythologischen Vorstellungen der Griechen von den Göttern aus. Er sagt unter anderem: »Wenn die Stiere und Löwen Hände hätten, um Kunstwerke zu vollbringen wie

13 M: *Adversus logicos* I, 110

die Menschen, so würden sie die Götter ebenso zeichnen und ihnen einen solchen Körper geben wie die Gestalt, die sie selber haben.«[14] Auch schmäht er über des Homer und Hesiodos Vorstellungen von den Göttern: »Homer und Hesiod haben den Göttern alles angehängt, was bei den Menschen Schande und Tadel verdient, Stehlen, Ehebrechen und einander Betrügen.«[15]

Wie er auf der einen Seite das absolute Wesen so als das Einfache bestimmte, das aber, was ist, durchdringt, in ihm unmittelbar gegenwärtig ist, so philosophiert er auf der andern Seite über die Erscheinungen, worüber uns nur teils Fragmentarisches überliefert ist, teils haben solche physikalische Meinungen auch kein großes Interesse; sie sollten auch keine spekulative Bedeutung mehr haben, sowenig als bei unseren Physikern. Wenn er in dieser Rücksicht sagt, »aus Erde ist alles, und in Erde endigt alles«[16], so hat dies nicht den Sinn, als ob darin das Wesen (die physischen Prinzipien) wie in dem Thaletischen Wasser ausgesprochen sein sollte, – wie Aristoteles ausdrücklich sagt, daß keiner die Erde als das absolute Prinzip angesehen.

2. Parmenides

Parmenides ist eine ausgezeichnete Figur in der eleatischen Schule. Er war nach Diogenes aus einem angesehenen und reichen Geschlechte zu Elea geboren. Von seinem *Leben* ist indessen wenig bekannt; daß er ein Schüler des Xenophanes gewesen, gibt Aristoteles[17] nur als eine Sage. Sextus Empiricus[18] nennt ihn einen Freund (γνώριμος) des Xenophanes. Diogenes Laertios (IX, § 21) berichtet näher, er habe den Anaximander gehört, auch den Xenophanes, sei diesem je-

14 M: Brandis, *Commentationum Eleaticarum* I, p. 68
15 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX, § 193
16 M: ibid. X, § 313, 314; Simplicius zu Aristoteles, *Physik* (41)
17 M: *Metaphysik* I, 5
18 M: *Adversus mathematicos* VII, § 111

doch nicht gefolgt (οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ, was nur auf den äußeren Aufenthalt zu gehen scheint); er habe aber mit Aminias und Diochätes, dem Pythagoreer, gelebt, sei diesem mehr gefolgt und habe sich auch von jenem, nicht von Xenophanes, zu einem ruhigen Leben bewegen lassen. Daß sein Leben überhaupt zwischen Xenophanes und Zenon fällt, so daß er mit ihnen gleichzeitig, nur jünger als jener und älter als dieser war, ist ausgemacht. Nach Diogenes (VIII, § 23) blühte er um die 69. Olympiade (504–501 v. Chr.). Am wichtigsten ist seine Reise nach Athen mit Zenon, wo Platon sie mit Sokrates sich unterreden läßt. Das ist im allgemeinen anzunehmen; was jedoch daran geschichtlich ist, ist nicht auszumitteln. Im *Theaitetos* (Steph. 183) läßt Platon den Sokrates zu der Aufforderung, das System der Eleaten zu prüfen, sagen: »Den Melissos und die anderen, welche das All als das ruhende Eine behaupten, scheue ich mich hart mitzunehmen (φορτικῶς σκοπῶμεν), weniger aber als den Parmenides. Denn dieser scheint mir, um mit Homer zu sprechen, zugleich ehrwürdig und gediegen (κατὰ τὸ τοῦ Ὁμήρου· αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε); denn ich habe Gemeinschaft mit dem Mann gehabt und schöne Reden von ihm gehört, als ich noch ganz jung und er schon sehr alt gewesen.« Und im Platonischen Dialog *Parmenides*, wo die sich unterredenden Personen bekanntlich Parmenides und Sokrates sind, werden die historischen Umstände dieser Zusammenkunft noch näher bestimmt (Steph. 127): Parmenides sei schon sehr alt gewesen, mit ganz grauen Haaren, schön von Ansehen, ungefähr fünfundsechzig Jahre alt, Zenon nahe an vierzig. Man setzt diese Reise in die 80. Olympiade (460 bis 457 v. Chr.). So scheint doch Sokrates, da er Ol. 77, 4 (469 v. Chr.) geboren, immer noch zu jung gewesen zu sein, um solche Dialoge, wie Platon sie angibt, geführt zu haben; auch gehört die Hauptsache dieses im Geiste der eleatischen Schule geschriebenen Dialogs dem Platon selber an. Sonst wissen wir von Parmenides' Lebensverhältnissen noch, daß er auch bei seinen Mitbürgern in Elea in sehr hohem An-

sehen stand, deren Wohlstand vorzüglich den Gesetzen, die Parmenides ihnen gab, zugeschrieben werden muß. Auch finden wir in dem πίναξ des Cebes (gegen den Anfang) »ein parmenideisches Leben« sprichwörtlich für ein sittliches Leben gebraucht.

Es ist zu bemerken, daß Platon dort, wo bestimmt von der eleatischen Schule die Rede ist, gar nicht des Xenophanes, sondern nur des Melissos und Parmenides erwähnt. Und wenn wir diesen Umstand allen bereits angeführten hinzufügen, so scheint dem Parmenides das eigentlich zuzugehören, was von Xenophanes angegeben worden. Daß übrigens sonst Platon in einem seiner Dialoge dem Parmenides die Hauptrolle gibt und ihm die erhabenste Dialektik in den Mund legt, die es je gegeben, dies gehört noch nicht hierher. Wenn bei Xenophanes durch den Satz »aus Nichts wird Nichts« das Entstehen, und was damit zusammenhängt oder darauf zurückgeführt werden kann, überhaupt negiert ist, so tritt bei Parmenides der Gegensatz von Sein und Nichtsein bestimmter, obgleich noch ohne Bewußtsein auf.

Sextus Empiricus und Simplicius haben uns nun die bedeutendsten Fragmente aus dem Gedichte des Parmenides aufbehalten; denn auch Parmenides trug seine Philosophie als Gedicht vor. Das erste lange Fragment[19] ist ein allegorischer *Eingang* zu seinem Gedichte von der Natur. Dieser Eingang ist majestätisch, zeigt uns die Manier der Zeit und im Ganzen eine energische, heftige Seele, welche mit dem Wesen ringt, es zu fassen und auszusprechen. Wir können des Parmenides Philosophie meist mit seinen eigenen Worten geben. Der Eingang lautet[20]:

»Rosse, die mich trugen, so wie ihr Mut sie antrieb, brachten mich auf den gepriesenen Weg der Göttin, die den wissenden Mann dem Reiche der Wahrheit entgegenleitet. Jungfrauen« (die Sinne) »wiesen die Bahn. Es tönte die heiße

19 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, § 111

20 M: ibid., § 112, 113

Achse in den Büchsen der Räder, als des Helios Töchter« (das sollen die Augen sein) »herbeieilten, die Wohnung der Nacht verlassend; zum Lichte sich drängend, hoben sie mit den Händen den Schleier, da wo die Tore der Wege des Tages und der Nacht sind. Die himmlischen Jungfrauen näherten sich den großen Pforten, deren gedoppelte Schlüssel die vielstrafende Dike (πολύποινος) hält. Sie reden mit freundlichen Worten ihr zu und bewogen sie, ungesäumt von den Toren den eichelförmigen Riegel wegzuschieben. Drauf taten der Pforten gähnende Weite sie auf, und die Jungfrauen trieben Rosse und Wagen durchs offene Tor. Wohlwollend empfing mich die Göttin, ergriff mit der Hand meine Rechte und sprach zu mir die Rede: O Du, von unsterblichen Lenkern und Rossen hierhergeführt in meine Wohnung, sei willkommen; denn kein böses Geschick hat dich dieses Pfads gebracht (wahrlich, er liegt von der Menschen Heerstraße weit entfernt), sondern Themis und Dike. Alles sollst du erkunden, sowohl der überredenden Wahrheit unwankendes Herz (ἦτορ) als auch der Sterblichen Meinungen, in denen kein wahres Wissen (πίστις ἀληθής) ist. Aber von diesem Wege halte fern den forschenden Gedanken, nicht nötige dich die vielversuchte Gewohnheit auf diesem Weg dem unbedachtsamen Aug' und dem schallenden Ohr und der Zunge zu folgen. Nur mit der Vernunft mußt du die vielgeprüfte Lehre erwägen, die ich dir sagen werde. Den Weg verfehlt allein die Begierde.«

Hierauf entwickelt die Göttin nun alles: das doppelte Wissen 1. des Denkens, der *Wahrheit*, und 2. der Meinung, als die zwei Teile des Gedichts. In einem anderen Fragmente[21] ist uns der Hauptteil dieser Unterweisung aufbehalten: »Vernimm«, spricht die Göttin, »welches die beiden Wege des Wissens sind. Der eine, daß nur das Sein und daß nicht ist das Nichtsein, – dies ist der Überzeugung Pfad, auf ihm

21 M: Proklos zu Platon, *Timaios* (29); Simplicius zu Aristoteles, *Physik* (25)

ist die Wahrheit. Der andere, daß das Sein nicht ist und daß notwendig das Nichtsein, – von diesem sage ich dir, daß er der ganz unvernünftige Weg ist; denn das Nichtsein kannst du nicht erkennen, noch erreichen, noch aussprechen.« Das Nichts verkehrt sich in der Tat in etwas, indem es gedacht oder gesagt wird. Wir sagen etwas, denken etwas, wenn wir das Nichts denken und sagen wollen.

»Es ist notwendig, daß das Sagen und Denken das Seiende ist; denn das Sein ist, aber das Nichts ist gar nicht.« Dies ist die kurze Bestimmung, und in dies Nichts fällt die Negation überhaupt, in konkreterer Form die Grenze, das Endliche, die Beschränktheit; *omnis determinatio est negatio* ist der große Satz des Spinoza. Parmenides sagt: welche Form auch das Negative annehmen mag, es ist gar nicht. Das Nichts für das Wahre zu halten, ist »der Weg des Irrtums, auf dem die nichts wissenden doppelköpfigen Sterblichen umherschweifen. Ratlosigkeit in ihren Gemütern lenkt den irrenden Sinn. Sie werden als Taube und staunende Blinde, als verwirrte Horden getrieben, welche das Sein und das Nichtsein für dasselbe halten und dann wieder nicht für dasselbe«; der Irrtum ist, sie miteinander zu verwechseln, ihnen denselben Wert zu geben, – oder es zu unterscheiden, als ob das Nichtseiende das Begrenzte überhaupt wäre. »So windet ihrer aller Weg sich in sich selbst wieder zurück«[22]; er ist eine sich immer widersprechende, sich auflösende Bewegung. Der menschlichen Vorstellung gelte jetzt dies für das Wesen, jetzt sein Gegenteil und dann wieder eine Vermischung von beiden, – ein beständiger Widerspruch.

»Die Wahrheit ist aber nur das Ist. Dies ist unerzeugt und unvergänglich, ganz, *eines* Geschlechts (μουνογενές), unbewegt und ohne Ende. Es war nicht, noch wird es sein, sondern jetzt ist alles zugleich, – *ein* Zusammenhang. Denn welche Geburt (γέννην) wolltest für dasselbe du suchen? Wie und woher sollte es vermehrt sein? Daß aus dem Nicht-

22 M: Simplicius (19, 25)

seienden, werde ich dir nicht erlauben weder zu sagen noch zu denken; denn es ist weder sagbar noch denkbar, daß das Ist nicht ist. Welche Notwendigkeit (χρέος) hätte später oder früher es aus dem Nichts anfangen lassen? So muß es durchaus (πάμπαν) nur sein oder nicht; noch wird die Stärke der Überzeugung jemals aus dem Nichtseienden etwas anderes entstehen lassen.«[23] »So ist Entstehen verschwunden (ἀπέσβεσται) und Untergang unglaublich (ἄπιστος). Das Sein ist nicht trennbar, denn es ist ganz sich selbst gleich. Es ist nicht irgendwo mehr, sonst hinge es nicht zusammen, noch weniger, sondern alles ist voll vom Seienden. Das All ist Zusammenhang; denn Seiendes fließt mit dem Seienden zusammen. Es ist unveränderlich, ruht in sich selbst (κεῖται), ist fest in sich selbst, – in den Grenzen der festen Bande von der starken Notwendigkeit gehalten. Daher kann man nicht sagen, es sei endlos (ἀτελεύτητον), denn es ist ohne Mangel; aber nichtseiend entbehrte es alles.«[24] Dieses Sein ist nicht das Unbestimmte (ἄπειρον), da es in den Schranken der Notwendigkeit gehalten ist. Aristoteles schreibt dem Parmenides so das Begrenzen (πεπερασμένον) zu. Grenze ist unbestimmt, in welchem Sinne es zu nehmen. Bei Parmenides ist dies absolut Begrenzende aber die schlechthin in sich bestimmte absolute Notwendigkeit (ἀνάγκη, δίκη). Es ist von Wichtigkeit, daß er über den wüsten Begriff des Unendlichen hinausgegangen.

»Das Denken und das, um weswillen der Gedanke ist, ist dasselbe. Denn nicht ohne das Seiende, in welchem es sich ausspricht« (manifestiert, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν), »wirst du das Denken finden; denn es ist nichts und wird nichts sein außer dem Seienden.«[25] Das ist der Hauptgedanke. Das Denken produziert sich; was produziert wird, ist ein Gedanke; Denken ist also mit seinem Sein identisch, denn es ist

---

23 M: ibid. (17, 31)
24 M: ibid (31)
25 M: ibid. (19)

nichts außer dem Sein, dieser großen Affirmation. Plotin[26], indem er dies anführt, sagt, daß Parmenides diese Ansicht ergriff, insofern er das Seiende nicht in den sinnlichen Dingen setzte.

Die Sophisten folgerten daraus: »Alles ist Wahrheit, es gibt keinen Irrtum; denn Irrtum ist das Nichtseiende, das nicht zu denken ist.« Mit Parmenides hat das eigentliche Philosophieren angefangen; die Erhebung in das Reich des Ideellen ist hierin zu sehen. *Ein* Mensch macht sich frei von allen Vorstellungen und Meinungen, spricht ihnen alle Wahrheit ab und sagt: Nur die Notwendigkeit, das Sein ist das Wahre. Dieser Anfang ist freilich noch trübe und unbestimmt; es ist nicht weiter zu erklären, was darin liegt; aber gerade dies Erklären ist die Ausbildung der Philosophie selbst, die hier noch nicht vorhanden ist. Damit verband sich die Dialektik, daß das Veränderliche keine Wahrheit habe; denn wenn man diese Bestimmungen nimmt, wie sie gelten, so kommt man auf Widersprüche.

Ferner haben wir bildliche Darstellungen des Parmenides. So wie von dem All des Seins gesprochen wird, so kommt auch die Form vor: »Weil die äußerste Grenze (πεῖρας πύματον) des Seins vollkommen ist, so ist es von allen Seiten her der Masse einer wohlkreisenden Kugel gleich (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ), von der Mitte her allenthalben sich in Gleichgewicht haltend (μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ); denn es darf nicht um etwas größer oder kleiner hier oder dort sein. Denn es ist kein Nichtseiendes, das ihm wehrte, zum Gleichen hinzudringen«, – zur Einheit mit sich selbst zu kommen; »und es ist kein Seiendes, wo es leer vom Seienden wäre, hier mehr, dort minder. Weil das All ohne Mangel ist, so ist es allenthalben auf dieselbe Weise sich gleich (ἶσον ὁμῶς) in seinen Bestimmungen.«[27] Plotin sagt[28], er vergleiche das Sein mit der Kugelgestalt, da es alles in

26 M: *Enneaden* V, 1, c. 8
27 M: Simplicius (27, 31)
28 M: *Enneaden* V, 1, c. 8

sich begreife und das Denken nicht außerhalb desselben, sondern in ihm enthalten sei; die Kugelgestalt ist die sich gleich tragende. Und Simplicius [sagt], man müsse sich nicht wundern, denn wegen der poetischen Haltung halte er sich auch an eine mythologische Fiktion (πλάσματος). Uns fällt dabei sogleich ein, daß die Kugel begrenzt (überdies im Raume) ist und daher ein Anderes darüber sein muß. Der Begriff der Kugel ist doch die Gleichheit des Verhaltens von Unterschiedenem, ungeachtet eben die Ununterschiedenheit ausgedrückt werden sollte. Also ist es kein konsequentes Bild.

Dieser Lehre der Wahrheit fügt nun Parmenides noch die *Lehre der menschlichen Meinungen*, das täuschende System der Welt hinzu[29]: »Die Menschen setzten zwei Formen in ihren Meinungen, deren die eine nicht sein sollte und worin sie sich geirrt haben. Sie stellen sie einander an Gestalt und Zeichen, getrennt voneinander, entgegen. Das Eine, das ätherische Feuer der Flamme, ganz fein, mit sich selbst durchaus identisch (ἑαυτῷ πάντοσε τωὐτόν), aber nicht mit dem Anderen identisch, sondern auch jenes für sich. Gegenüber das Nächtliche oder das dichte und schwere Wesen.« Von jenem wird Wärme, Weichheit, Leichtigkeit, von diesem das Kalte ausgesagt. »Aber da alles Licht und Nacht genannt wird und die Bestimmungen derselben den einen und den anderen Dingen zukommen, so ist alles zugleich erfüllt von Licht und dunkler Nacht, die beide gleich sind, da nichts ohne beide ist.« Wie Aristoteles[30] und die anderen Geschichtsschreiber dem Parmenides einmütig dies zuschreiben, daß er für das System der erscheinenden Dinge zwei Prinzipien aufstelle, das Warme und das Kalte, durch deren Verbindung alles ist. Das Licht, das Feuer ist als das Tätige, Belebende, – die Nacht, das Kalte als das Leidende bestimmt.

---

29 M: Simplicius (7, 39)
30 M: *Metaphysik* I, 3, 5

Parmenides spricht auch auf pythagoreische Weise – wie ihn denn Strabon einen ἀνὴρ Πυθαγορεῖος nennt – in folgender Vorstellung[31]: Es seien Kronen (στεφάναι) übereinander (ἐπαλλήλους) geflochten, von denen immer die eine aus dem Undichten (ἀραίου), die andere aus dem Dichten (πυκνοῦ) sei, zwischen welchen andere, die aus Licht und Finsternis gemischt seien, sich befänden. – (Die engeren seien aus unreinem Feuer, die über ihnen aber aus Nacht, durch welche die Kraft der Flamme geht.) – Was sie aber alle zusammenhalte, sei ein Festes, wie eine Mauer, unter welchem eine feurige Krone sei, und die mittelste der undichten wiederum eine feurige. Die mittelste unter den gemischten aber sei die Göttin (δαίμων, Natur), die alles regiert (κυβερνήτης), der Verteiler (κληροῦχος), die Dike und die Notwendigkeit. – Denn sie sei von aller irdischen Erzeugung und Vermischung das Prinzip (der Urheber), welches das Männliche mit dem Weiblichen und umgekehrt sich zu vermischen treibt. – Sie habe den Amor sich zum Gehilfen angenommen und aus diesem alle Götter erzeugt. Weiter heißt es, die Luft sei eine Abscheidung (ἀναπνοή) der Erde, das Ausatmen des Feuers die Sonne und die Milchstraße, aus Luft und Feuer gemischt der Mond usw.

Es bleibt nun noch übrig, die Art und Weise anzugeben, wie Parmenides die Empfindung und das Denken erklärte, was allerdings zunächst als Materialismus erscheinen könnte. Theophrast[32] bemerkt nämlich in dieser Hinsicht: »Parmenides hat gar nichts Näheres hierüber bestimmt, sondern nur, daß, da es zwei Elemente gebe, die Erkenntnis nach dem Überwiegen des einen oder des anderen bestimmt sei; denn je nachdem das Warme oder das Kalte überwiege, werde der Gedanke ein anderer: besser und reiner sei der durch das Warme, doch bedürfe auch er noch eines gewissen Ebenmaßes.«

31 M: Plutarch, *De placitis philosophorum* II, 7; Eusebios XV, 38; Stobaios, *Eclogae physicae*, c. 23, p. 482–484; Simplicius (9, 7)
32 M: *De sensu*, Steph. 1

Denn wie Jeglichem bleibt in den irrenden Gliedern die Mischung,
Also ist auch der Verstand den Menschen gesellt; da dasselbe,
Was sich im Menschen besinnt, zugleich der Glieder Natur ist,
Allen sowohl als dem All; denn das meiste ja ist der Gedanke.

»So nimmt er also Empfinden und Denken als dasselbe und läßt Gedächtnis und Vergessen aus diesen durch die Mischung entstehen. Wenn sie sich aber in der Mischung gleichkommen, ob dies das Denken sei oder nicht und welcher Zustand dies sei, – das läßt er unbestimmt. Daß er aber auch dem Entgegengesetzten an und für sich Empfindung zuschrieb, ist klar, indem er sagt, das Tote empfinde nicht das Licht, das Warme und die Stimme, weil ihm das Feuer fehlt; es empfinde aber das Kalte, die Stille und das Entgegengesetzte, und überhaupt habe jedes Seiende eine gewisse Erkenntnis (γνῶσίν τινα).« In der Tat ist diese Ansicht des Parmenides aber vielmehr das Gegenteil des Materialismus; denn dieser besteht darin, die Seele aus Teilen, unabhängigen Kräften (das hölzerne Pferd der Sinne) zusammenzusetzen.

3. Melissos

Es ist wenig von ihm zu sagen. Aristoteles, wo er seiner erwähnt, erwähnt ihn immer mit Parmenides zusammen, als ihm gleich in seinen Gedanken. Er wird Schüler des Parmenides genannt[33], allein dies Schüler-Sein ist etwas Unbestimmtes. Es wird ebenso von ihm angegeben, daß er mit Heraklit umgegangen. Er war ein Samier wie Pythagoras, sonst ein angesehener Staatsmann unter seinem Volke. Es wird von Plutarch[34] angeführt, daß er als Admiral der

33 M: Diogenes Laertios IX, § 24
34 M: *Perikles*, 26

Samier in einer Schlacht über die Athenienser einen Sieg davongetragen habe. Er blühte um die 84. Olympiade (444 v. Chr.). Es ist in Ansehung der Philosophie wenig von ihm zu bemerken. Von seiner prosaischen Schrift über die Natur hat Simplicius (7) mehrere Fragmente erhalten, welche dieselben Gedanken und Argumentationen wie des Parmenides, nur zum Teil etwas ausgeführter, zeigen. Es wäre die Frage, ob das, was bei Aristoteles dem Xenophanes zugeschrieben wird, nicht ihm angehöre; in der Form sieht es zu gebildet, nicht nur für Xenophanes, sondern selbst für Parmenides aus.

Nur Aristoteles gibt dies Bestimmte in Ansehung des Unterschiedes seiner Philosophie von der des Parmenides an, daß nämlich α) Parmenides das Eins dem Begriffe nach (κατὰ λόγον), Melissos der Materie nach (κατ' ὕλην) aufzufassen scheine, – jener das Wesen als Wesen des Gedankens, dieser als Materie. Allein eben im reinen Wesen, Sein, Eins fällt dieser Unterschied hinweg; es ist sowohl reine Materie als reiner Gedanke (wenn ich von diesem Unterschiede spreche) für Parmenides und Melissos selbst nicht vorhanden, sondern aufgehoben, und es müßte nur in der Weise ihres Ausdrucks sein, wodurch der eine (μᾶλλον φορτικός[35]) es mehr so aufgefaßt zu haben scheinen könnte. Oder darin, daß β) Parmenides das Eine als begrenzt bestimmt habe, Melissos aber als unbegrenzt. Wenn Parmenides das Eins in der Tat als begrenzt bestimmt hätte, so widerspräche dies unmittelbar seiner Philosophie; denn die Grenze ist das Nichtsein des Seins, – er setzte das Nichtsein. Allein, wenn Parmenides von Grenze spricht, so sehen wir überhaupt, daß seine poetische Sprache nicht überall bestimmt ist; und dann Grenze, als reine Grenze, ist selbst einfach, absolute Negativität. Das Sein, als einfach, ist absolute Grenze von allem, was sonst gesagt und gesetzt wird; d. h. in ihm ist alles

35 M: Aristoteles, *Physik* I, 2

andere aufgehoben. Die Notwendigkeit ist ebenso diese reine Negativität, reine Bewegung in sich selbst (obgleich unbewegt als Gedanke), – absolut das Gegenteil, an sein Gegenteil gebunden. γ) Oder darin, daß Parmenides eine Wissenschaft der Meinung (oder der Wirklichkeit) zugleich aufstellte, der also das Sein als Wesen für den Gedanken mehr entgegenstände.

4. Zenon

Zenons Eigentümlichkeit ist die Dialektik. Er ist der Meister der eleatischen Schule, in welchem das reine Denken derselben zur Bewegung des Begriffs in sich selbst, zur reinen Seele der Wissenschaft wird, – der Anfänger der Dialektik. Nämlich in den bisherigen Eleaten sehen wir nur den Satz: »Das Nichts hat keine Realität, ist gar nicht, und was Entstehen und Vergehen ist, fällt also hinweg.« Hingegen bei Zenon sehen wir zwar auch ebensolch Setzen und Aufheben dessen, was ihm widerspricht; aber wir sehen zugleich nicht mit dieser Behauptung anfangen, sondern die Vernunft den Anfang machen, – ruhig in sich selbst an demjenigen, was gesetzt wird als seiend, seine Vernichtung aufzeigen. Parmenides behauptete: »Das All ist unveränderlich, denn in der Veränderung wäre das Nichtsein dessen gesetzt, was ist; aber es ist nur Sein, in ›Nichtsein ist‹ widerspricht sich Subjekt und Prädikat.« Zenon hingegen sagte: »Setzt eure Veränderung; an ihr als Veränderung ist das ihr Nichts, oder sie ist nichts.« Dabei war jenen Veränderung bestimmte, erfüllte Bewegung; Zenon sprach und wandte sich gegen die Bewegung als solche oder die reine Bewegung.

Zenon war ebenfalls ein Eleat; er ist der jüngste und hat besonders im Umgang mit Parmenides gelebt. Dieser gewann ihn sehr lieb und nahm ihn an Sohnes Statt an. Sein eigentlicher Vater hieß Teleutagoras. Er stand nicht nur in seinem Staat bei seinem Leben sehr in Achtung, sondern war auch allgemein berühmt und besonders geachtet als Lehrer. Pla-

ton[36] erwähnt von ihm: aus Athen und anderen Orten kamen Männer zu ihm, um sich seiner Bildung zu übergeben. Es wird ihm als stolze Selbstgenügsamkeit angerechnet, daß er (außer der Reise nach Athen) seinen Aufenthalt fortdauernd in Elea hatte und nicht längere Zeit in dem großen und mächtigen Athen lebte, um dort Ruhm einzuernten. Besonders berühmt machte seinen Tod die Stärke seiner Seele in den sehr verschiedenen Erzählungen, daß er einen Staat (man weiß nicht, ob sein Vaterland Elea oder in Sizilien) von seinem Tyrannen (dessen Name verschiedentlich, überhaupt aber der nähere geschichtliche Zusammenhang nicht berichtet wird) auf folgende Weise mit Aufopferung seines Lebens befreit habe.[37] Er sei nämlich eine Verschwörung, den Tyrannen zu stürzen, eingegangen, diese aber verraten worden. Als ihn der Tyrann nun im Angesicht des Volkes auf alle Weise foltern ließ, um ihm das Geständnis der Mitverschworenen auszupressen, und ihn nach den Feinden des Staats fragte, so habe Zenon zuerst dem Tyrannen alle Freunde des Tyrannen als Teilnehmer angegeben und dann den Tyrannen selbst als die Pest des Staates genannt. So haben die gewaltigen Ermahnungen oder auch die entsetzlichen Marter und der Tod des Zenon die Bürger aufgebracht und ihnen den Mut erhoben, über den Tyrannen herzufallen, denselben zu töten und sich zu befreien. Verschieden wird besonders die Weise des letzten Auftritts – jene heftige und wütende Weise des Sinnes – erzählt. Er habe sich gestellt, als ob er dem Tyrannen noch etwas ins Ohr [habe] sagen wollen, ihn dann in das Ohr gebissen und so festgehalten, bis er von den andern totgeschlagen worden. Andere berichten, er habe ihn mit den Zähnen bei der Nase gepackt. Andere, er habe, als ihm auf jene Antwort die größten Martern angetan worden, sich die Zunge abgebissen und sie dem Tyrannen ins Gesicht gespien, um

36 M: vgl. *Parmenides*, 126–127
37 M: Diogenes Laertios IX, § 28, 26–27

ihm zu zeigen, daß er nichts von ihm herausbringen könne; er sei dann in einem Mörser zerstampft worden.

a) Die Zenonische Philosophie nach ihrem *Thetischen* ist dem Inhalte nach im ganzen dasselbe, wie wir bei Xenophanes und Parmenides gesehen, nur mit diesem Unterschiede, daß die Momente und Gegensätze mehr als Begriffe und als Gedanken ausgedrückt sind. Schon in seinem Thetischen[38] sehen wir Fortschritt; er ist weiter im Aufheben der Gegensätze und Bestimmungen.

»Es ist unmöglich«, sagt er, »daß, wenn etwas ist, es entstehe« (und zwar bezieht er dies auf die Gottheit); »denn entweder müßte es aus Gleichem oder Ungleichem entstehen. Beides ist aber unmöglich; denn dem Gleichen kommt nicht zu, aus dem Gleichen mehr erzeugt zu werden, als zu erzeugen, da Gleiche dieselben Bestimmungen zueinander haben müssen.« Mit der Annahme der Gleichheit fällt der Unterschied von Erzeugendem und Erzeugtem hinweg. »Ebensowenig kann Ungleiches aus dem Ungleichen entstehen; denn wenn aus Schwächerem das Stärkere oder aus Kleinerem das Größere oder aus Schlechterem das Bessere oder umgekehrt das Schlechtere aus dem Besseren entspränge, so würde Nichtseiendes aus Seiendem entspringen, was unmöglich ist, – also ist Gott ewig.« Das ist dann als Pantheismus (Spinozismus) ausgesprochen worden, der auf dem Satze *ex nihilo nihil fit* beruhe. Bei Xenophanes und Parmenides hatten wir Sein und Nichts. Aus dem Nichts ist unmittelbar Nichts, aus dem Sein Sein; aber so ist es schon. Sein ist die Gleichheit, ausgesprochen als unmittelbar; hingegen Gleichheit, als Gleichheit, setzt die Bewegung des Gedankens und Vermittlung, Reflexion-in-sich voraus. Sein und Nichtsein stehen so nebeneinander, ohne daß ihre Einheit als [die] Verschiedener aufgefaßt wäre; diese Verschiedenen sind nicht als Verschiedene ausgesprochen. Bei Zenon ist Ungleichheit das andere Glied gegen die Gleichheit.

---

38 M: Aristoteles, *De Xenophane* . . ., 3

Weiter wird die Einheit Gottes bewiesen: »Wenn Gott das Mächtigste von allem ist, so kommt ihm zu, Einer zu sein; denn sofern ihrer zwei oder noch mehrere wären, so wäre er nicht über sie mächtig; aber soweit ihm also die Macht über die anderen fehlte, wäre er nicht Gott. Wenn also mehrere wären, so wären sie mächtiger und schwächer gegeneinander, also wären sie nicht Götter; denn Gottes Natur ist, nichts Mächtigeres über sich zu haben. Wären sie gleich, so hätte Gott nicht mehr die Natur, das Mächtigste sein zu müssen; denn das Gleiche ist weder schlechter noch besser als das Gleiche« – oder es ist nicht von ihm verschieden. »Wenn also Gott ist, und zwar ein solcher, so ist Gott nur Einer; er vermöchte nicht alles, was er wollte, wenn mehrere wären.«

»Indem er Einer ist, so ist er überall gleich, hört, sieht und hat auch die übrigen Empfindungen überall; denn wäre dies nicht, so würden die Teile Gottes, der eine über den anderen mächtig sein« (der eine sein, wo der andere nicht ist, ihn verdrängt haben; der eine hätte Bestimmung, die dem anderen fehlte), »was unmöglich ist. Da Gott sich allenthalben gleich ist, so hat er Kugelform; denn er ist nicht hier so, anders anderswo, sondern allenthalben so.« Ferner: »Da er ewig und Einer und kugelförmig ist, so ist er weder unendlich (unbegrenzt) noch begrenzt. Denn α) unbegrenzt ist das Nichtseiende; denn dieses hat weder Mitte, noch Anfang und Ende, noch einen Teil, – ein solches ist das Unbegrenzte. Wie aber das Nichtseiende ist, so ist nicht das Seiende.« Das Unbegrenzte ist das Unbestimmte, Negative; es wäre das Nichtseiende, das Aufheben des Seins und ist somit selbst als ein Einseitiges bestimmt. β) »Gegenseitige Begrenzung würde stattfinden, wenn mehrere wären; aber da nur das Eine ist, so ist es nicht begrenzt.« So zeigt auch Zenon: »Das Eine bewegt sich nicht, noch ist es unbewegt. Denn unbewegt ist α) das Nichtseiende« (im Nichtseienden findet keine Bewegung statt; mit der Bewegungslosigkeit wäre Nichtsein gesetzt oder die Leerheit; das Unbewegte ist nega-

tiv); »denn in es kommt kein Anderes, noch geht es in ein Anderes. β) Bewegt wird aber nur das Mehrere; denn eins müßte ins andere sich bewegen.« Bewegt wird nur, was ein Verschiedenes vom Anderen ist; es wird eine Mehrheit von Zeit, Raum vorausgesetzt. »Das Eine ruht also weder, noch ist es bewegt; denn es ist weder dem Nichtseienden noch dem Vielen gleich. In allem diesem verhält sich Gott so; denn er ist ewig und Einer, sich selbst gleich und kugelförmig, weder unbegrenzt noch begrenzt, weder ruhig noch bewegt.« Daraus, daß nichts aus dem Gleichen oder Ungleichen entstehen könne, zieht Aristoteles[39] diese Folge, daß es entweder nichts außer Gott gebe oder auch alles Übrige ewig sei.

Wir sehen in dieser Weise des Räsonnements eine Dialektik, die man metaphysisches Räsonnement nennen kann. Das Prinzip der Identität liegt dem zugrunde: »Das Nichts ist gleich Nichts, geht nicht ins Sein über, noch umgekehrt; aus Gleichem kann daher nichts entstehen.« Das Sein, das Eine der eleatischen Schule ist nur diese Abstraktion, dieses Versenken in den Abgrund der Verstandesidentität. Diese älteste Weise der Argumentation ist noch immer, bis auf den heutigen Tag, gültig, z. B. in den sogenannten Beweisen von der Einheit Gottes. Wir sehen damit eine andere Art des metaphysischen Räsonnements verbunden: es werden Voraussetzungen gemacht, z. B. die Macht Gottes, und daraus räsoniert, Prädikate negiert. Das ist die gewöhnlichste Weise unseres Räsonierens. In Ansehung der Bestimmungen ist zu bemerken, daß sie, als ein Negatives, alle vom positiven, nur realen Sein entfernt gehalten werden.

Wir gehen zu dieser Abstraktion einen anderen Weg, brauchen nicht solche Dialektik als die eleatische Schule; unser Gang ist trivial und näher. Wir sagen, Gott ist unveränderlich, die Veränderung kommt nur den endlichen Dingen zu (dies gleichsam als Erfahrungssatz); einerseits haben wir so

39 M: ibid., c. 4

die endlichen Dinge und die Veränderung, andererseits die Unveränderlichkeit in dieser abstrakten absoluten Einheit mit sich. Es ist dieselbe Trennung, nur daß wir auch das Endliche als Sein gelten lassen, was die Eleaten verworfen haben. Oder wir gehen auch aus von den endlichen Dingen zu den Arten, Gattungen, lassen nach und nach das Negative weg; und die höchste Gattung ist dann Gott, der, als das höchste Wesen, nur affirmativ ist, aber ohne alle Bestimmung. Oder wir gehen vom Endlichen zum Unendlichen über, indem wir sagen, daß das Endliche, als beschränkt, im Unendlichen seinen Grund haben müsse. In allen diesen Formen, die uns ganz geläufig sind, ist dieselbe Schwierigkeit der Frage enthalten, die in Ansehung der eleatischen Gedanken stattfindet: Wo kommt nun die Bestimmung her, wie ist sie zu fassen, sowohl in dem Einen selbst, das Endliche auf der Seite lassend, als auch, wie geht das Unendliche zum Endlichen heraus? Die Eleaten unterscheiden sich in ihren Gedanken von diesem unserem gewöhnlichen reflektierenden Denken dadurch, daß sie spekulativ dabei zu Werke gegangen sind – nämlich das Spekulative ist, daß die Veränderung gar nicht sei – und daß sie so gezeigt haben, daß, sowie man das Sein voraussetzt, die Veränderung an sich Widerspruch ist, ein Unbegreifliches; denn aus dem Eins, dem Sein ist die Bestimmung des Negativen, der Vielheit entfernt. Während wir also in unserer Vorstellung die Wirklichkeit der endlichen Welt auch gelten lassen, so sind die Eleaten konsequenter gewesen, indem sie dahin fortgegangen, daß nur das Eine sei und daß das Negative gar nicht sei, – eine Konsequenz, die, wenn wir sie auch bewundern müssen, doch eine nicht minder große Abstraktion bleibt.

Besonders merkwürdig sehen wir in Zenon das höhere Bewußtsein, daß eine Bestimmung negiert wird, diese Negation selbst wieder eine Bestimmung ist und dann in der absoluten Negation nicht *eine* Bestimmung, sondern beide entgegengesetzte negiert werden müssen. Vorher, ist Bewegung negiert, so ist das absolute Wesen als ruhend; oder, ist endlich

negiert, so ist es rein unendlich. Dies ist aber selbst Bestimmung, selbst endlich, wie wir bald sehen werden. Ebenso ist das Sein gegen das Nichtsein eine Bestimmung; wir werden dies bald ebenso aufgehoben finden.

Das absolute Wesen als das Eine oder als Sein gesetzt, so wird es so gesetzt durch die Negation; es wird als das Negative bestimmt und damit als das Nichts, und dem Nichts kommen dieselben Prädikate zu, die dem Sein: das reine Sein ist nicht Bewegung, es ist das Nichts der Bewegung. Dies ahnte Zenon; und weil er voraussah, daß Sein das Gegenteil des Nichts ist, so negiert er von dem Einen das, was vom Nichts gesagt werden müßte. Aber ebenso müßte es auch mit dem Übrigen geschehen. Das Eine ist das Mächtigste, darin eigentlich als absolutes Vernichten bestimmt; denn die Macht ist eben das Absolut-Nichtsein eines Anderen, das Leere. Das Eine ist ebenso das Nichts der Vielen; im Nichts wie im Einen ist das Viele aufgehoben. Diese höhere Dialektik finden wir bei Platon in seinem *Parmenides*. Hier bricht dies nur von einigen Bestimmungen hervor, nicht von den Bestimmungen des Einen und des Seins selbst.

Das höhere Bewußtsein ist das Bewußtsein über die Nichtigkeit des Seins ebenso, als eines Bestimmten gegen das Nichts, teils in Heraklit und dann in den Sophisten; es bleibt damit keine Wahrheit, Ansichseiendes, sondern nur das für ein Anderes ist, oder die Gewißheit des einzelnen Bewußtseins und die Gewißheit als Widerlegung, – negative Seite der Dialektik.

b) Es ist aber schon erinnert worden, daß wir die wahrhaft *objektive Dialektik* gleichfalls bei Zenon finden.

Zenon hat nun die sehr wichtige Seite, Urheber der Dialektik zu sein, ob er in dem, was wir gesehen, es eigentlich nicht selbst ist, oder nur Anfang darin; denn er negiert entgegengesetzte Prädikate. Also Xenophanes, Parmenides, Zenon legen den Satz zugrunde: Nichts ist Nichts, das Nichts ist gar nicht, oder das Gleiche (wie Melissos) ist das Wesen;

d. h. sie setzten eins der entgegengesetzten Prädikate als das Wesen. Sie setzten dies fest; wo sie nun in einer Bestimmung das Entgegengesetzte antreffen, so heben sie diese Bestimmung hiermit auf. Aber so hebt sich diese nur auf durch ein Anderes, durch mein Festsetzen, durch die Unterscheidung, die ich mache, daß eine Seite das Wahre, die andere das Nichtige sei (es wird von einem bestimmten Satze ausgegangen); seine Nichtigkeit erscheint nicht an ihm selbst, nicht, daß es sich selbst aufhebt, d. h. daß es einen Widerspruch *in ihm* hat. Wie Bewegung: Ich setzte etwas fest, daß es das Nichtige; zeigte nach der Voraussetzung dies an der Bewegung auf; und es folgt also, daß sie das Nichtige ist. Aber ein anderes Bewußtsein setzt jenes nicht fest; jenes erkläre ich für unmittelbar wahr, das andere hat das Recht, etwas anderes als unmittelbar wahr festzusetzen, z. B. Bewegung. Wie das der Fall zu sein pflegt, wenn ein philosophisches System das andere widerlegt, daß das erste zugrunde gelegt wird, man aus diesem heraus gegen das andere kämpft. So ist sich die Sache leicht gemacht: »Das andere hat keine Wahrheit, weil es nicht mit dem meinen übereinstimmt«; das andere hat eben[so] das Recht, so zu sagen. Ich muß nicht durch ein anderes seine Unwahrheit aufzeigen, sondern *an ihm* selbst. Es hilft nicht, daß ich mein System oder meinen Satz beweise und dann schließe: also ist der entgegengesetzte falsch; für diesen anderen Satz erscheint jener immer als etwas Fremdes, als ein Äußeres. Das Falsche muß nicht darum als falsch dargetan werden, weil das Entgegengesetzte wahr ist, sondern an ihm selbst.

Diese vernünftige Einsicht sehen wir in Zenon erwachen. In Platons *Parmenides* (127–128) ist diese Dialektik sehr gut beschrieben. Platon läßt ihn so darüber sprechen: er läßt den Sokrates sagen, daß Zenon in seiner Schrift im Grunde dasselbe behaupte, was Parmenides, daß alles Eins ist, durch eine Wendung aber uns täuschen wolle, daß er scheine etwas Neues zu sagen. Parmenides zeige nämlich in seinen Gedichten, daß alles Eins ist, Zenon dagegen zeige, daß das Viele

nicht sei. Zenon erwidert, er habe dies vielmehr gegen diejenigen geschrieben, welche den Satz des Parmenides lächerlich zu machen (κωμῳδεῖν) suchen, indem sie zeigen, welche Lächerlichkeiten und Widersprüche gegen sich selbst aus seiner Behauptung sich ergeben. Er habe also diejenigen bekämpft, die von dem Vielen das Sein aussagen, um zu zeigen, daß hieraus viel Ungereimteres folge als aus dem Satze des Parmenides.

Das ist die nähere Bestimmung der objektiven Dialektik. In dieser Dialektik sehen wir den einfachen Gedanken nicht mehr sich für sich festsetzen, sondern, erstarkt, den Krieg in Feindes Land spielen. Diese Seite hat die Dialektik im Bewußtsein Zenons; aber sie ist auch von ihrer positiven Seite zu betrachten. Nach der gewöhnlichen Vorstellung von der Wissenschaft, wo Sätze Resultat des Beweises sind, ist der Beweis die Bewegung der Einsicht, Verbindung durch Vermittlung. Die Dialektik überhaupt ist α) äußerliche Dialektik, diese Bewegung unterschieden vom Zusammenfassen dieser Bewegung; β) nicht eine Bewegung nur unserer Einsicht, sondern aus dem Wesen der Sache selbst, d. h. dem reinen Begriffe des Inhalts bewiesen. Jene ist eine Manier, Gegenstände zu betrachten, Gründe und Seiten daran aufzuzeigen, wodurch man alles, was sonst als fest gilt, wankend macht. Es können dann auch ganz äußerliche Gründe sein, und wir werden bei den Sophisten mehr von dieser Dialektik sprechen. Die andere Dialektik ist aber die immanente Betrachtung des Gegenstandes: er wird für sich genommen, ohne Voraussetzung, Idee, Sollen, nicht nach äußerlichen Verhältnissen, Gesetzen, Gründen. Man setzt sich ganz in die Sache hinein, betrachtet den Gegenstand an ihm selbst und nimmt ihn nach den Bestimmungen, die er hat. In dieser Betrachtung zeigt er sich dann selbst auf, daß er entgegengesetzte Bestimmungen enthält, sich also aufhebt; diese Dialektik finden wir vornehmlich bei den Alten. Die subjektive Dialektik, welche aus äußerlichen Gründen räsoniert, ist dann billig, indem man zugibt: »Im Rechten ist

auch Unrichtiges und im Falschen auch Wahres.« Die wahrhafte Dialektik läßt an ihrem Gegenstande gar nichts übrig, so daß er nur nach *einer* Seite mangelhaft sei; sondern er löst sich nach seiner ganzen Natur auf. Das Resultat dieser Dialektik ist Null, das Negative; das Affirmative darin kommt noch nicht vor. Dieser wahrhaften Dialektik kann das zugesellt werden, was die Eleaten getan haben. Es ist bei ihnen aber noch nicht die Bestimmung, das Wesen des Auffassens weit gediehen, sondern sie sind dabei stehengeblieben, daß durch den Widerspruch der Gegenstand ein Nichtiges ist.

Zenons Dialektik der Materie ist bis auf den heutigen Tag unwiderlegt; man ist noch nicht darüber hinausgekommen und läßt die Sache im Unbestimmten liegen. »Er beweist, daß, wenn Vieles ist, so ist es groß und klein: groß, so sei das Viele unendlich der Größe nach« (τὸ μέγεθος, Menge überhaupt), über die Vielheit, als gleichgültige Grenze, muß hinausgegangen werden ins Unendliche; was unendlich, ist nicht mehr groß, nicht mehr Vieles; unendlich ist das Negative der Vielen; »klein, so daß sie keine Größe haben«, Atome, das Nichtseiende. »Hier zeigt er, daß, was keine Größe, noch Dicke, noch Masse (ὄγκος) habe, auch gar nicht wäre. Denn wenn es zu einem Anderen hinzugesetzt würde, so würde es dasselbe nicht vermehren; denn wenn es keine Größe habe und hinzukomme, so könne es der Größe des Anderen nichts zusetzen; somit sei das Hinzugekommene Nichts. Ebenso wenn es weggenommen werde, so werde das Andere nicht dadurch vermindert; es sei also Nichts.«[40]

»Wenn das Seiende ist, so hat notwendig jedes Größe und Dicke (Ausdehnung), ist außereinander; eins steht von dem andern ab. Und von dem Weiteren (περὶ τοῦ προὔχοντος) gilt dasselbe, denn auch dies hat Größe, und in ihm ist gegeneinander Verschiedenes (προέξει αὐτοῦ τι). Es ist aber dasselbe *etwas einmal* sagen und *es immer sagen*; nichts von

40 M: Simplicius zu Aristoteles, *Physik* (30)

ihm wird ein Letztes sein, noch wird nicht sein ein Anderes zu einem Anderen. Wenn Viele sind, so sind sie klein und groß: klein, daß sie keine Größe haben, – groß, daß sie unendlich sind.«[41]

Das Nähere von dieser Dialektik hat uns nun Aristoteles aufbewahrt[42]; die Bewegung hat Zenon vornehmlich objektiv dialektisch behandelt. Die Ausführlichkeit aber, die wir im *Parmenides* des Platon sehen, kommt ihm nicht zu. Wir sehen für Zenons Bewußtsein den einfachen unbewegten Gedanken verschwinden, aber selbst denkende Bewegung werden; indem er die sinnliche Bewegung bekämpft, gibt er sie sich. Daß die Dialektik zuerst auf die Bewegung gefallen, ist eben dies der Grund, daß die Dialektik selbst diese Bewegung oder die Bewegung selbst die Dialektik alles Seienden ist. Das Ding hat, als sich bewegend, seine Dialektik selbst an ihm, und die Bewegung ist: sich anders werden, sich aufheben. Aristoteles führt dies an, Zenon habe die Bewegung geleugnet, weil sie inneren Widerspruch habe. Es ist dies nicht so zu fassen, daß die Bewegung gar nicht sei, – wie wir sagen, es gibt Elefanten, es gibt keine Nashörner. Daß es Bewegung gibt, daß diese Erscheinung ist, davon ist gar nicht die Rede; sinnliche Gewißheit hat die Bewegung, wie es Elefanten gibt. In diesem Sinne ist es dem Zenon gar nicht eingefallen, die Bewegung zu leugnen. Die Frage ist vielmehr nach ihrer Wahrheit; die Bewegung ist aber unwahr, denn sie ist Widerspruch. Damit hat er sagen wollen, daß ihr kein wahrhaftes Sein zukomme. Zenon zeigt nun, daß die Vorstellung der Bewegung einen Widerspruch enthält, und bringt vier Weisen der Widerlegung der Bewegung vor. Die Beweise beruhen auf dem unendlichen Geteiltsein des Raumes und der Zeit.

a) Die erste Form ist, daß er sagt, die Bewegung habe keine Wahrheit, weil das Bewegte vorher bei der Hälfte des Rau-

---

41 M: ibid.
42 M: *Physik* VI, 9

mes ankommen müßte als am Ziele. Aristoteles drückt dies so kurz aus, weil er vorher den Gegenstand weitläufig abgehandelt und ausgeführt hatte. Dies ist allgemeiner zu fassen; es wird die Kontinuität des Raums vorausgesetzt. Was sich bewegt, soll ein gewisses Ziel erreichen; dieser Weg ist ein Ganzes. Um das Ganze zu durchlaufen, muß das Bewegte vorher die Hälfte durchlaufen haben. Jetzt ist das Ende dieser Hälfte das Ziel. Aber diese Hälfte ist wieder ein Ganzes, dieser Raum hat so auch eine Hälfte; es muß also vorher bei der Hälfte dieser Hälfte angekommen werden, und so fort ins Unendliche. Zenon kommt hier auf die unendliche Teilbarkeit des Raums. Weil Raum und Zeit absolut kontinuierlich sind, so kann nirgends stillegestanden werden mit der Teilung. Jede Größe – und jede Zeit und Raum hat immer eine Größe – ist wieder teilbar in zwei Hälften; diese müssen zurückgelegt werden, und wo wir einen noch so kleinen Raum setzen, so tritt immer dies Verhältnis ein. Die Bewegung wäre das Durchlaufen dieser unendlichen Momente, endigt nie; also kann das Bewegte nicht an sein Ziel gelangen.

Es ist bekannt, wie Diogenes von Sinope, der Kyniker, solche Beweise vom Widerspruch der Bewegung ganz einfach widerlegte; stillschweigend stand er auf und ging hin und her, – er widerlegte sie durch die Tat.[43] Aber die Anekdote wird auch so fortgesetzt, daß, als ein Schüler mit dieser Widerlegung zufrieden war, Diogenes ihn prügelte, aus dem Grunde, daß, da der Lehrer mit Gründen gestritten, er ihm auch nur eine Widerlegung mit Gründen gelten lassen dürfe. Ebenso hat man sich nicht mit der sinnlichen Gewißheit zu begnügen, sondern zu begreifen.

Wir sehen hier das Unendliche entwickelt zuerst in seinem Widerspruche auftreten, – ein Bewußtsein über ihn. Die Bewegung, das reine Erscheinen selbst ist der Gegenstand

---

43 M: Diogenes Laertios VI, § 39; Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* III, 8, § 66

und tritt als ein Gedachtes, seiner Wesenheit nach Gesetztes auf, nämlich (betrachten wir die Form der Momente) in seinen Unterschieden der reinen Sichselbstgleichheit und der reinen Negativität, – des Punkts gegen die Kontinuität. Für uns hat in der Vorstellung es keinen Widerspruch, daß der Punkt im Raume oder ebenso der Moment in der kontinuierlichen Zeit gesetzt oder das Jetzt der Zeit als eine Kontinuität, Länge (Tag, Jahr) gesetzt ist; aber ihr Begriff ist sich widersprechend. Die Sichselbstgleichheit, Kontinuität ist absoluter Zusammenhang, Vertilgtsein alles Unterschiedes, alles Negativen, des Fürsichseins; der Punkt ist hingegen das reine Fürsichsein, das absolute Sichunterscheiden und Aufheben aller Gleichheit und Zusammenhangs mit anderem. Diese beiden aber sind in Raum und Zeit in eins gesetzt, Raum und Zeit also der Widerspruch. Es liegt am nächsten, ihn an der Bewegung aufzuzeigen; denn in der Bewegung ist auch für die Vorstellung Entgegengesetztes gesetzt. Die Bewegung ist eben das Wesen, die Realität der Zeit und des Raumes; und indem diese erscheint, gesetzt ist, so ist eben der erscheinende Widerspruch gesetzt. Und auf diesen Widerspruch ist es, daß Zenon aufmerksam macht.

Es ist Kontinuität eines Raumes, Positives gesetzt; in ihm die Grenze, welche ihn halbiert. Aber die halbierende Grenze ist nicht absolute Grenze oder an und für sich, sondern es ist ein Begrenztes, ist wieder Kontinuität. Aber diese Kontinuität ist auch wieder nichts Absolutes, sondern das Gegenteil in ihr zu setzen, – halbierende Grenze; aber damit ist wieder nicht die Grenze der Kontinuität gesetzt, das Halbe ist noch Kontinuität, und so fort ins Unendliche. Ins Unendliche – dabei stellen wir uns Jenseits vor, das nicht zu erreichen ist, außerhalb der Vorstellung, die nicht hinkommen kann. Es ist ein endloses Hinausgehen, aber im Begriffe gegenwärtig, – ein Hinausgehen von einer entgegengesetzten Bestimmtheit zur anderen, von Kontinuität zu Negativität, von Negativität zu Kontinuität; sie sind vor uns. Von den beiden Momenten kann nun im Fortgehen das eine

als das wesentliche behauptet werden. Zuerst setzt nun Zenon das kontinuierliche Fortgehen so, daß eben an nichts Sichgleiches, *ein* Bestimmtes gekommen wird, – kein begrenzter Raum, also Kontinuität; oder Zenon behauptet das Fortgehen in diesem Begrenzen.
Die allgemeine Antwort und Auflösung des Aristoteles ist, daß Raum und Zeit nicht unendlich geteilt seien, sondern nur teilbar seien. Nun scheint es, daß, indem sie teilbar sind (*potentia*, δυνάμει, nicht *actu*, ἐνεργείᾳ), so müssen sie auch wirklich unendlich geteilt sein; denn sonst könnten sie nicht ins Unendliche geteilt werden, – eine allgemeine Antwort für die Vorstellung. Bayle sagt deswegen von der Antwort des Aristoteles, daß sie *pitoyable* sei:
»C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quand-même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu, que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est-ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous demi-pouces. Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu'Aristote eut voulu nier, que *si* l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisît une division, qui réduirait en infini actuel ce qui n'était selon lui, qu'un infini virtuel.«[44] Dies *si* ist gut!

44 M: Tom. IV, art. Zenon, not. E. – [»Es hieße sich über die Welt lustig machen, wenn man sich dieser Lehre bediente; denn wenn die Materie unendlich teilbar ist, enthält sie eine unendlich große Zahl von Teilen. Es ist also kein potentielles Unendliches, sondern ein Unendliches, das

In der Philosophie wird gezeigt, daß der einfache Begriff, das Allgemeine das einfache Wesen der Unendlichkeit ist oder des reinen Erscheinens, – sie seine Bewegung. Teilbarkeit, Möglichkeit ist das Allgemeine; es ist sowohl die Kontinuität als die Negativität, der Punkt darin gesetzt, aber als Momente, nicht Anundfürsichseiende. Ich kann die Materie ins Unendliche teilen, aber ich kann auch nur; ich teile sie nicht wirklich ins Unendliche. Dies eben ist das Unendliche, daß keines seiner Momente Realität hat. Es kommt nicht dazu, daß eines an sich würde oder wirklich geschähe – weder absolute Grenze noch absolute Kontinuität, so daß immer das andere Moment wegfiele. Es sind zwei absolut Entgegengesetzte, aber als Momente, d. h. sie im einfachen Begriffe oder im Allgemeinen, – im Denken, wenn man will; denn im Denken (Vorstellen überhaupt) ist das Gesetzte zugleich und auch nicht. Das Vorgestellte als solches, oder wie es Bild der Vorstellung ist, ist es kein Ding: es hat kein Sein und ist auch nicht Nichts; so das Allgemeine – gleichgültige einfache Einheit, ob im Bewußtsein oder außer ihm. Raum und Zeit ist Quantum, beschränkte Größe, kann also zurückgelegt werden. Ebensowenig als *ich* den Raum *actu* unendlich teile, ebensowenig der bewegte Körper; der bestimmte Raum ist als begrenzter vorhanden, existiert so für ihn. So ist in der Bewegung der Raum als Allgemeines für das Bewegte vorhanden. Die Teilung als Geteiltsein ist

---

wirklich und tatsächlich existiert. Doch selbst wenn jenes potentielle Unendliche ein Unendliches würde, so verlöre man dennoch nicht seine Vorteile; denn die Bewegung ist etwas, das die gleiche Eigenschaft hat wie die Teilung. Sie berührt einen Teil des Raumes, ohne den anderen zu berühren, und sie berührt sie alle, die einen nach den anderen. Heißt das nicht, sie tatsächlich unterscheiden? Tut man damit nicht eben das, was ein Geometer tut, wenn er auf einer Tafel Linien zieht, die alle einen halben Zoll bezeichnen? Er zerbricht die Tafel nicht in halbe Zolls und nimmt dennoch eine Teilung vor, welche die tatsächliche Unterscheidung der Teile angibt; ich glaube nicht, daß Aristoteles bestreiten wollte, daß, *wenn* man eine unendliche Zahl von Linien auf einem Zoll Materie zöge, das, was ihm zufolge nur ein potentielles Unendliches war, zu einem aktuellen Unendlichen würde.«]

nicht absolute Punktualität, noch die reine Kontinuität das Ungeteilte und Teilungslose; ebenso ist die Zeit Allgemeines, nicht reine Negativität, Punktualität, sondern auch Kontinuität. Es tritt an der Bewegung beides hervor: die reine Negativität als Zeit, die Kontinuität als Raum. Die Bewegung selbst ist eben diese wirkliche Einheit in dem Gegensatze; die Begriffe haben hieran ihre Wirklichkeit für die Vorstellung und das Allgemeine die Einheit derselben an der Bewegung, dem Momente der Allgemeinheit, als Einheit, und das Auseinandertreten beider in dieser Einheit und die Einheit beider in diesem Auseinandertreten.

Das Wesen der Zeit und des Raums ist die Bewegung, denn es ist das Allgemeine; sie begreifen heißt ihr Wesen aussprechen, in der Form des Begriffs. Als Einheit der Negativität und Kontinuität ist die Bewegung als Begriff, als Gedanke ausgesprochen; an ihnen aber eben ist also weder die Kontinuität noch die Punktualität als das Wesen zu setzen. Für die Vorstellung sind diese beiden Momente selbst unzertrennlich. Stellen wir uns Raum oder Zeit als unendlich geteilt vor, so ist also eine Unendlichkeit von Punkten, aber die Kontinuität ist ebenso daran vorhanden, – ein Raum, der sie faßt. Als Begriff aber ist diese Kontinuität, daß sie alle Gleiche sind, also in Wahrheit nicht als Punkte, als Eins auseinanderkommen.

Die Bewegung ist das Unendliche als Einheit dieser Entgegengesetzten der Zeit und des Raums. Diese beiden Momente aber treten ebenso als seiend auf; sind sie so gleichgültig, so ist nicht mehr ihr Begriff gesetzt, sondern ihr Sein. An ihnen als seiend ist die Negativität Grenze als Größe; sie sind, existieren als begrenzter Raum und Zeit, und die wirkliche Bewegung ist Durchlaufen eines begrenzten Raums und Zeit, nicht des unendlichen Raums und Zeit.

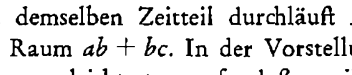
Aus demselben Gesichtspunkt sind die übrigen Sätze Zenons zu begreifen, – nicht als Einwürfe gegen die Realität der Bewegung, wie sie zunächst erscheinen, sondern als eine notwendige Weise, wie die Bewegung zu bestimmen ist, aber

wie zugleich vorgegangen werden muß. Einwürfe widerlegen heißt das Nichtige derselben zeigen, als wenn sie wegfallen müßten, gar nicht gemacht werden müßten. Aber es ist notwendig, die Bewegung, so wie Zenon sie gedacht, zu denken, aber dies Setzen der Bewegung selbst weiterzubewegen.

Daß das Bewegte bei der Hälfte ankommen müßte, ist die Behauptung der Kontinuität, d. i. Möglichkeit der Teilung, als bloßer Möglichkeit; sie ist also immer möglich bei jedem noch so klein vorgestellten Raum. Man gibt als unverfänglich zu, daß man bei der Hälfte ankommen müßte: so hat man alles zugegeben, – das Nichtankommen; einmal gesagt ist soviel als unzählige Male. Man meint dagegen, bei einem größeren Raume könne man die Hälfte zugeben; man stellt sich aber vor, es müsse an einem Punkte so weit kommen, daß kein Halbieren mehr möglich sei (d. i. uns), – man müsse ankommen bei einem so kleinen Raum, von dem keine Hälfte mehr prädiziert werden könnte, d. i. bei einem unteilbaren, nicht kontinuierlichen, keinem Raume. Dies ist aber falsch, – Kontinuität ist wesentliche Bestimmung. Es gibt allerdings das Kleinste im Raum, es liegt darin Negation der Kontinuität, – aber abstrakte Negation; ebenso falsch ist aber das abstrakte Festhalten an der *gemeinten* Teilung, – der Hälfte. Allein diese Annahme des Unterbrochenseins liegt schon in der Annahme einer Hälfte. Man muß sagen: es gibt keine Hälfte des Raums, Raum ist kontinuierlich; Buch, Holz kann man entzweibrechen in zwei Hälften, aber nicht Raum, – und in Bewegung ist nur Raum. Es konnte sogleich gesagt werden: Raum besteht aus unendlich vielen Punkten, d. i. unendlich vielen Grenzen, ist also nicht zu durchlaufen. Man stellt sich vor, von so einem unteilbaren Punkte übergehen zu können zu einem anderen; aber man kommt so nicht weiter, denn dieser sind grenzenlos viele. Die Kontinuität ist in ihr Gegenteil, unbestimmte Menge zersplittert, – d. i. es wird keine Kontinuität angenommen, also keine Bewegung. Man behauptet fälschlich,

sie sei möglich, wenn bei einem angekommen werde, das nicht kontinuierlich sei; Bewegung ist Zusammenhang.
Also wenn vorhin gesagt wurde, die Kontinuität sei zugrunde gelegt als Möglichkeit des Teilens ins Unendliche, so ist Kontinuität nur die Voraussetzung; aber was *gesetzt* wird an dieser Kontinuität, ist das Sein unendlich vieler, abstrakt absoluter Grenzen.
b) »Der zweite Beweis« (der ebenso Voraussetzung der Kontinuität und Setzen der Teilung ist) »heißt Achilles«, der schnellfüßige. Die Alten haben es geliebt, in eine sinnliche Vorstellung die Schwierigkeiten einzukleiden. Von zwei sich in einer Richtung bewegenden Körpern, deren der eine voraus ist und der in einer bestimmten Entfernung nachfolgende geschwinder als jener sich bewegt, wissen wir, daß der zweite den ersten einholen wird. Zenon sagt aber: »Der Langsamere kann auch vom Schnellsten nie eingeholt werden«; und dies beweist er so: Der Verfolgende braucht einen gewissen Teil der Zeit, um »den Ort zu erreichen, von wo der Fliehende ausging« am Anfang dieses gewissen Zeitteils. Während der Zeit, daß der Zweite an den Punkt gelangt ist, wo der Erste sich befand, hat dieser sich weiter fortbewegt, einen neuen Raum zurückgelegt, den der Zweite wieder in einem Teile dieses Zeitteils zu durchlaufen hat; und auf diese Weise geht es ins Unendliche fort. *B* durchläuft in einer Stunde zwei Meilen, *A* in derselben eine Meile. Sind sie zwei Meilen voneinander entfernt, so ist *B* in einer Stunde da angekommen, wo *A* am Anfang der Stunde war. Den von *A* indes zurückgelegten Raum (1 Meile) wird *B* in der Hälfte einer Stunde durchlaufen, und so fort ins Unendliche. Die schnellere Bewegung hilft dem zweiten Körper so gar nichts, um den Zwischenraum zu durchlaufen, um den er zurück ist; die Zeit, die er braucht, hat auch der Langsamere immer zu seiner Benutzung, und »dadurch hat er immer einen Vorsprung gewonnen«.
Aristoteles, der dies behandelt, sagt kurz darüber: »Dieser Beweis stellt dasselbe unendliche Geteiltsein vor« oder das

unendliche Teilen durch die Bewegung. »Es ist ein Unwahres; denn der Schnelle wird den Langsamen doch einholen, wenn ihm gestattet würde, zu überschreiten die Grenze, das Begrenzte.«[45] Diese Antwort ist richtig, enthält alles. Es sind nämlich bei dieser Vorstellung angenommen zwei Zeitpunkte und zwei Räume, die getrennt, geschieden voneinander sind, – d. h. sie sind begrenzt, sie sind Grenzen gegeneinander. Wenn man hingegen annimmt, daß Zeit und Raum kontinuierlich sind, so daß zwei Zeitpunkte oder Raumpunkte sich als kontinuierlich aufeinander beziehen, so sind sie ebenso, als sie zwei sind, auch nicht zwei, – sind identisch. α) In Ansehung des Raums:



in einem und demselben Zeitteil durchläuft *A* den Raum *bc* und *B* den Raum *ab* + *bc*. In der Vorstellung lösen wir uns die Sache am leichtesten auf: daß, weil der Zweite schneller ist, er einen größeren Raum in *derselben* Zeit zurücklegt als der Langsame; so kann er bis dahin kommen, wovon der Erste ausläuft, und dann noch weiter. β) Aber dieser *einer* sein sollende Zeitteil ist teilbar in den, worin *B ab* durchläuft, und in den, worin *B bc* durchläuft. Den ersteren hat *A* voraus, um *bc* zu durchlaufen, so daß *A* nunmehr in *c* ist in demselben Zeitpunkt, in welchem *B* in *b* ist. Das Begrenzte, über welches nach Aristoteles hinauszukommen ist, was durchdrungen werden muß, ist die Zeit; da sie kontinuierlich ist, so ist zur Auflösung der Schwierigkeit zu sagen, daß das, was als zwei Zeitteile unterschieden wird, als einer gefaßt werden muß, in welchem *B* von *a* nach *b* und von *b* nach *c* kommt. In der Bewegung sind zwei Zeitpunkte sehr wohl einer. Wenn wir von der Bewegung überhaupt sprechen, so sagen wir: der Körper ist an einem Orte, und dann geht er an einen anderen Ort. Indem er sich be-

45 M: Aristoteles, *Physik* VI, 9

wegt, ist er nicht mehr am ersten, aber auch noch nicht am zweiten; ist er an einem von beiden, so ruht er. Sagt man, er sei zwischen beiden, so ist dies nichts gesagt, denn zwischen beiden ist er auch an einem Orte; es ist also dieselbe Schwierigkeit hier vorhanden. Bewegen heißt aber: an diesem Orte sein und zugleich nicht; dies ist die Kontinuität des Raums und der Zeit, – und diese ist es, welche die Bewegung erst möglich macht. Zenon hat in seiner Konsequenz diese beiden Punkte streng gegeneinandergehalten. Die Diskretion des Raums und der Zeit machen wir auch; aber ebenso muß ihnen gestattet werden, die Grenze zu überschreiten, d. h. die Grenze zu setzen als keine, – geteilte Zeitpunkte, die auch keine geteilten sind.

In unserer gewöhnlichen Vorstellung sind dieselben Bestimmungen, auf denen die Dialektik des Zenon beruht. Wir kommen wohl, obgleich ungern, daran, zu sagen: in *einem* Zeitmoment werden zwei Raumgrößen durchlaufen, aber nicht: der Schnellere fasse zwei Zeitmomente in einen zusammen, sondern setzen dafür einen bestimmten Raum. Damit aber der Langsamere um sein Voraushaben komme, muß man sagen, er verliere sein Voraushaben eines Zeitmoments, – und indirekt das Raummoment.

Zenon macht nur die Grenze, die Teilung, das Moment der Diskretion des Raums und der Zeit in seiner ganzen Bestimmtheit geltend; daher entsteht der Widerspruch. Was die Schwierigkeit macht, ist immer das Denken, weil es die in der Wirklichkeit verknüpften Momente eines Gegenstandes in ihrer Unterscheidung auseinanderhält. Es hat den Sündenfall hervorgebracht, indem der Mensch vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen gegessen; es heilt aber auch diesen Schaden. Es ist Schwierigkeit, das Denken zu überwinden, und *es* ist es allein, welches die Schwierigkeit macht.

c) »Die dritte Form ist nun«, daß er sagt, »der fliegende Pfeil ruht«, und zwar deswegen, weil »das sich Bewegende immer in dem sich gleichen Jetzt« und dem sich gleichen

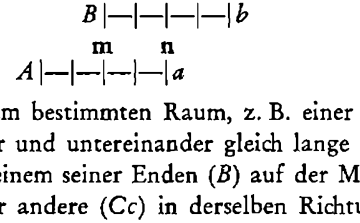
Hier, im »Ununterscheidbaren ist« (ἐν τῷ νῦν, κατὰ τὸ ἴσον); er ist hier, und hier, und hier. So sagen wir, er ist immer derselbe; das nennen wir aber nicht Bewegung, sondern Ruhe: das ruht, was immer im Hier und im Jetzt ist. Oder es ist eben vom Pfeile zu sagen: er ist immer in demselben Raume und in derselben Zeit; er kommt nicht über seinen Raum hinaus, er nimmt nicht einen anderen, d. h. größeren oder kleineren Raum ein. Hier ist das Anderswerden aufgehoben; das Begrenztsein ist überhaupt gesetzt, aber das Begrenzen ist ebenso nur Moment. Im Hier, Jetzt als solchem liegt kein Unterschied. Im Raume ist eins so gut ein Hier als das andere, dies hier und dies hier und wieder ein anderes usf.; und doch ist das Hier immer dasselbe Hier, sie sind gar nicht verschieden voneinander. Die Kontinuität, Gleichheit der Hier ist so hier geltend gemacht gegen die Meinung der Verschiedenheit. Jeder Ort ist verschiedener Ort, – also derselbe; die Verschiedenheit ist nur gemeint. Nicht in diesen sinnlichen Verhältnissen, sondern erst im Geistigen kommt wahrhafter, objektiver Unterschied vor.

Dies kommt auch in der Mechanik vor; von zwei Körpern fragt es sich, welcher sich bewegt. Es gehören noch mehr als zwei Orte, wenigstens drei dazu, um zu bestimmen, welcher sich bewegt. Aber soviel ist richtig, daß die Bewegung schlechthin relativ ist; ob im absoluten Raume z. B. das Auge ruht oder sich bewegt, ist ganz dasselbe. Oder nach einer Newtonschen Proposition: wenn zwei Körper sich im Kreise umeinander bewegen, so fragt es sich, ob der eine ruht oder beide sich bewegen. Newton will dies durch einen äußeren Umstand, die Spannung der Fäden (*tensio filorum*) entscheiden. Wenn ich auf einem Schiffe hingehe in entgegengesetzter Richtung gegen die Bewegung des Schiffs, so ist dies gegen das Schiff Bewegung, gegen anderes Ruhe.

In den beiden ersten Beweisen ist die Kontinuität im *Fortgehen* das Überwiegende: es ist keine absolute Grenze und kein begrenzter Raum, sondern absolute Kontinuität, Hin-

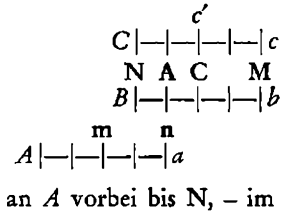
ausgehen über alle Grenze. Hier ist jetzt das Umgekehrte festgehalten, nämlich das absolute Begrenztsein, die Unterbrechung der Kontinuität, kein Übergang in Anderes. Aristoteles sagt über diesen dritten Beweis, er entspringe daraus, daß angenommen werde, die Zeit *bestehe aus den Jetzt*; denn wenn man dies nicht zugibt, so kommt der Schluß nicht zustande.[46]

d) »Der vierte Beweis ist entlehnt von gleichen Körpern, die im Stadium neben einem Gleichen sich herbewegen mit gleicher Geschwindigkeit, einer vom Ende des Stadiums, der andere von der Mitte, gegeneinander; woraus folgen soll, daß die halbe Zeit gleich ist der doppelten. Der Fehlschluß beruht darauf, daß er annimmt, daß das beim Bewegten und das beim Ruhenden eine gleiche Länge in gleicher Zeit mit gleicher Geschwindigkeit durchlaufe; dies ist aber falsch.«[47]

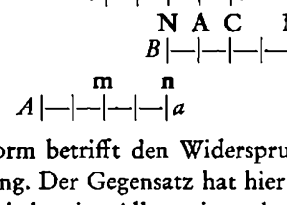


Wenn auf einem bestimmten Raum, z. B. einer Tafel (*Aa*), zwei mit dieser und untereinander gleich lange Körper, der eine (*Bb*) mit einem seiner Enden (*B*) auf der Mitte (**m**) der Tafel liegt, der andere (*Cc*) in derselben Richtung nur das Ende (**n**) der Tafel berührt, und sie sich in entgegengesetzter Richtung bewegen und jener (*Bb*) z. B. in einer Stunde das Ende (**n**) der Tafel erreicht, so geschieht, daß der eine (*Cc*) in der Hälfte der Zeit denselben Raum (CN) durchläuft, den (**mn**) der andere in der doppelten; die Hälfte ist also dem Doppelten gleich. Nämlich »dieser zweite (*c'*) kommt an dem ganzen ersten (*Bb*) vorbei«. In der ersten halben Stunde läuft *c'* von M bis C:

46 M: ibid.
47 M: ibid.



in der zweiten an *A* vorbei bis N, – im Ganzen von M bis N; also das Doppelte:



Diese vierte Form betrifft den Widerspruch bei entgegengesetzter Bewegung. Der Gegensatz hat hier eine andere Form: α) aber auch wieder das Allgemeine, als Gemeinschaftliches, das jedem Teil ganz zukommt, indem er für sich nur einen Teil tut; β) es wird nur das als wahr (seiend) gesetzt, was für sich jeder tut. Hier ist die Entfernung des einen Körpers die Summe des Entfernens beider; dasselbe, wie wenn ich zwei Fuß nach Osten gehe und von demselben Punkte ein anderer zwei Fuß nach Westen, so sind wir vier Fuß entfernt, – hier sind beide zu addieren; in der Entfernung beider sind beide positiv. Oder ich bin zwei Fuß vorwärts, zwei Fuß rückwärts, – auf demselben Flecke; ungeachtet ich vier Fuß weit gegangen, bin ich doch nicht vom Flecke gekommen. Die Bewegung ist also nichtig; denn durch Vorwärts- und Rückwärtsgehen ist hier Entgegengesetztes, das sich aufhebt.

Dies ist nun die Dialektik des Zenon. Er hat die Bestimmungen aufgefaßt, die unsere Vorstellung von Raum und Zeit enthält; er hat sie in seinem Bewußtsein gehabt und hat darin das Widersprechende gezeigt. Kants Antinomien sind nichts weiter, als was Zenon hier schon getan hat.

Das Allgemeine der Dialektik, der allgemeine Satz der

eleatischen Schule ist also gewesen: »Das Wahrhafte ist nur das Eine, alles andere ist unwahr«; wie die Kantische Philosophie das Resultat hat: »Wir erkennen nur Erscheinungen«. Es ist im ganzen dasselbe Prinzip: »Der Inhalt des Bewußtseins ist nur eine Erscheinung, nichts Wahrhaftes«; es liegt aber auch ein Unterschied darin. Nämlich Zenon und die Eleaten haben ihren Satz in dieser Bedeutung gesagt: »Daß die sinnliche Welt an ihr selbst nur Erscheinungswelt ist, mit ihren unendlich mannigfaltigen Gestaltungen, – diese Seite hat keine Wahrheit an ihr selbst.« Dies meint nun Kant nicht. Er behauptet: Indem wir uns zur Welt wenden, das Denken sich an die Außenwelt richtet (für das Denken ist die innerlich gegebene Welt auch ein Äußerliches), indem wir uns an sie wenden, machen wir sie zur Erscheinung; die Tätigkeit unseres Denkens ist es, die dem Draußen so viel Bestimmungen antut: das Sinnliche, Bestimmungen der Reflexion usf. Nur unser Erkennen ist Erscheinen, die Welt ist an sich, absolut wahrhaft; nur unsere Applikation, unser Betragen ruiniert sie uns: was wir dazu tun, taugt nichts. Dadurch wird sie erst zu einem Unwahren, daß wir an sie eine Masse von Bestimmungen werfen. Dies ist nun der große Unterschied. Dieser Inhalt ist auch bei Zenon nichtig; aber bei Kant, weil er unser Machwerk ist. Bei Kant ist es das Geistige, was die Welt ruiniert; nach Zenon ist die Welt das Erscheinende an und für sich, unwahr. Nach Kant ist unser Denken, unsere geistige Tätigkeit das Schlechte; – eine enorme Demut des Geistes, auf das Erkennen nichts zu halten. In der Bibel sagt Christus: »Seid denn ihr nicht besser als die Sperlinge?« Wir sind es als Denkende, – als Sinnliche so gut oder so schlecht wie Sperlinge. Der Sinn der Dialektik des Zenon hat größere Objektivität als diese moderne Dialektik. Zenons Dialektik schränkte sich noch auf Metaphysik ein; später bei den Sophisten wurde sie allgemein.

Wir verlassen hier die Eleaten. Die eleatische Schule setzt sich in Leukipp und auf der anderen Seite in den Sophisten fort. Diese: Ausdehnung der eleatischen Begriffe auf alle

Wirklichkeit und Verhältnis des Bewußtseins zu ihr; jener: ein Schüler teils später der Zeit nach, teils ein Fortführer des Begriffs in seiner Abstraktion; aber er nimmt eine physikalische Wendung dem Bewußtsein entgegen. Es werden noch mehrere andere Eleaten genannt, die uns jedoch nicht interessieren können. Tennemann sagt (Teil I, S. 190): »So *unerwartet* es ist, daß das eleatische System Anhänger fand, so erwähnt doch Sextus eines Xeniades.«

D. Philosophie des Heraklit

Lassen wir die Ionier weg, die das Absolute noch nicht als Gedanken faßten, und ebenso die Pythagoreer, so haben wir das reine Sein der Eleaten und die Dialektik, welche alle endlichen Verhältnisse vernichtet. Das Denken ist der Prozeß solcher Erscheinungen; das Sein, die Welt ist an ihr selbst das Erscheinende, nur das reine Sein ist das Wahrhafte. Die Dialektik des Zenon greift also die Bestimmungen auf, die im Inhalt selbst liegen. Sie kann insofern auch noch subjektive Dialektik genannt werden, insofern sie in das betrachtende Subjekt fällt, und das Eine ist ohne diese Dialektik, ohne diese Bewegung, Eins, abstrakte Identität. Der weitere Schritt von der subjektiven Dialektik des Zenon ist, daß diese Dialektik selbst objektiv werden muß, d. h. diese Bewegung selbst als das Objektive gefaßt werde. Aristoteles tadelt die Pythagoreischen Zahlen und die Platonischen Ideen, weil sie die Substanzen der Dinge sind, diese an ihnen teilnehmen, – dies sei ein leeres Gerede; was ist aber das Wirksame? Auch den Thales tadelt Aristoteles, daß er die Bewegung aufhob; im Parmenides haben wir das Sein und die Dialektik als Bewegung im Subjekte. Heraklit faßt nun das Absolute selbst als diesen Prozeß, als Dialektik selbst auf. Die Dialektik ist α) äußerliche Dialektik, Räsonieren hin und her, nicht die Seele des Dinges selbst sich auflösend; β) immanente Dialektik des Gegenstandes, fallend aber in

die Betrachtung des Subjekts; γ) Objektivität Heraklits, d. h. die Dialektik selbst als Prinzip auffassen. Es ist der notwendige Fortschritt, und es ist der, den Heraklit gemacht hat. Das Sein ist das Eine, das Erste; das Zweite ist das Werden, – zu dieser Bestimmung ist er fortgegangen. Das ist das erste Konkrete, das Absolute als in ihm die Einheit Entgegengesetzter. Bei ihm ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer spekulativen Form anzutreffen: das Räsonnement des Parmenides und Zenon ist abstrakter Verstand; Heraklit wurde so auch überall als tiefdenkender Philosoph gehalten, ja auch verschrien. Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Heraklit, um die 70. Olympiade (500 v. Chr.) berühmt, war ein Epheser[1], zum Teil noch gleichzeitig mit Parmenides. Er hat angefangen die Trennung, Zurückgezogenheit der Philosophen von den öffentlichen Angelegenheiten und Interessen des Vaterlands. Wir haben α) die Sieben Weisen, als Staatsmänner, Regenten, Gesetzgeber; β) die pythagoreische Bund-Aristokratie; γ) die Philosophie, das Interesse der Wissenschaft für sich. Heraklit widmete sich nur den Wissenschaften, lebte in Einsamkeit ganz der Philosophie. Von seinem *Leben* ist wenig mehr bekannt als das Verhältnis zu seinen Landsleuten, den Ephesern; und dies war vornehmlich dies, daß sie ihn verachtet haben, aber noch tiefer von ihm verachtet worden sind[2] – ein Verhältnis, wie gegenwärtig in der Welt, wo jeder für sich ist und alle anderen verachtet. Wir sehen in ihm die Absonderung von der Menge. In diesem edlen Geiste ist diese Verachtung entstanden aus dem tiefen Gefühl von der Verkehrtheit der Vorstellungen und des gemeinsamen Lebens seiner Landsleute; einzelne Ausdrücke bei verschiedenen Gelegenheiten sind darüber noch aufbewahrt. Diogenes Laertios (IX, § 2) erzählt, Heraklit habe gesagt: »Es gebührte den Ephesern, allen, wie sie

1 M: Diogenes Laertios IX, § 1
2 M: ibid., § 15; 3

erwachsen (ἡβηδόν), daß ihnen die Hälse gebrochen, daß den Unmündigen die Stadt überlassen würde« (wie man jetzt auch gemeint hat, daß die Jugend nur verstehe zu regieren), »weil sie seinen Freund Hermodoros, den Trefflichsten unter ihnen, vertrieben hatten, wozu sie als Grund angaben: Unter uns soll keiner der Trefflichste sein; ist ein solcher, so sei er es anderwärts und bei anderen.« Aus demselben Grunde ist es auch in der athenischen Demokratie geschehen, daß man große Männer verbannte. Proklos sagt[3]: »Der edle Heraklit schalt das Volk als unverständig und gedankenlos. Was ist denn, sagt er, ihr Verstand oder Besonnenheit? Die meisten sind schlecht, wenige gut.« »Seine Mitbürger haben ihn aufgefordert, an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten teilzunehmen; er schlug es aber aus, weil er ihre Verfassung, Gesetze und Staatsverwaltung nicht billigte.« Diogenes Laertios (IX, § 6) sagt weiter: »Antisthenes führt es an als Beweis der Seelengröße des Heraklit, daß er seinem Bruder das Königtum überlassen habe.«

Am stärksten drückt er die Verachtung dessen, was den Menschen für Wahrheit und Recht galt, in dem Briefe aus, worin er die Einladung des Darios Hystaspis, »ihn der griechischen Weisheit teilhaftig zu machen, da sein Werk über die Natur eine große Kraft (δύναμιν) der Theorie der Welt enthalte, aber an vielen Stellen dunkel sei, zu ihm zu kommen und ihm das zu erklären, was der Erklärung bedürfe« (dies ist freilich nicht sehr wahrscheinlich, wenn auch Heraklit orientalischen Ton hat), soll beantwortet haben[4]: »Soviel Sterbliche leben, so sind sie der Wahrheit und Gerechtigkeit fremd und halten auf Unmäßigkeit und Eitelkeit der Meinungen, um ihres bösen Unverstandes willen. Ich aber, indem ich die Vergessenheit alles Bösen erreicht habe und das Übermaß des Neides, der mich verfolgt, und

3 M: Fabricius zu Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* (VII, § 127)
4 M: Diogenes Laertios IX, § 13, 14

den Übermut des hohen Standes fliehe, werde ich nicht nach Persien kommen, mit wenigem zufrieden und bei meinem Sinne bleibend.«

Sein Werk (nur eins), dessen Titel einige *Die Musen*, andere *Über die Natur* nennen, hat er im Tempel der Diana von Ephesus niedergelegt. Es scheint noch in späteren Zeiten vorhanden gewesen zu sein; die Fragmente, die auf uns gekommen, sind gesammelt in Stephanus, *Poesis philosophica* (p. 129 f.). Schleiermacher hat sie auch gesammelt und nach einem eigentümlichen Plane geordnet: »Herakleitos, der Dunkle, von Ephesus, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten« in Wolfs und Buttmanns *Museum der Altertumswissenschaft*, Bd. I (Berlin 1807), S. 315–533; es sind 73 Stellen. Creuzer hatte Hoffnung gemacht, ihn zu bearbeiten mit größerer Kritik und Sprachkenntnis. Er hat eine vollständigere Sammlung (besonders aus Grammatikern) gemacht. Da er aber bei Mangel an Zeit sie einem jungen Gelehrten zur Bearbeitung überlassen hatte, dieser aber starb, so kam sie nicht in das Publikum. Dergleichen Sammlungen sind aber in der Regel zu weitläufig. Sie enthalten eine Masse von Gelehrsamkeit, und man kann sie eher schreiben als lesen.

Heraklit hat als dunkel gegolten und ist berühmt wegen seiner Dunkelheit. Cicero[5] hat einen schlechten Einfall, wie es ihm oft geht; er meint, er habe absichtlich so dunkel geschrieben. Es ist dies aber sehr platt gesagt: seine eigene Plattheit, die er zur Plattheit Heraklits macht, – nämlich jener Absichtlichkeit. Seine Dunkelheit, welche ihm auch den Beinamen »der Dunkle« (σκοτεινός) zuzog, ist wohl mehr Folge von vernachlässigter Wortfügung und der unausgebildeten Sprache, was auch Aristoteles meint. Er setzt in grammatischer Hinsicht das Dunkle in Mangel an Interpunktion: man wisse nicht, ob ein Wort zum Vorhergehenden oder

5 M: *De natura deorum* I, 26; III, 14; *De finibus* II, 5; Diogenes Laertios IX, § 6

Nachfolgenden gehöre.[6] So auch Demetrios.[7] Sokrates sagte von diesem Buche: Was er davon verstanden, sei vortrefflich, und was er nicht verstanden habe, von dem glaube er, daß es ebenso beschaffen sei; aber es erfordere einen delischen (wackeren) Schwimmer, um durchzukommen.[8] Das Dunkle dieser Philosophie liegt aber hauptsächlich darin, daß ein tiefer, spekulativer Gedanke in ihr ausgedrückt ist; dieser ist immer schwer, dunkel für den Verstand; die Mathematik dagegen ist ganz leicht. Der Begriff, die Idee ist dem Verstande zuwider, kann nicht von ihm gefaßt werden.

Platon hat die Philosophie des Heraklit besonders eifrig studiert. Wir finden viel davon in seinen Werken angeführt, und er hat seine frühere philosophische Bildung wohl unstreitig durch diese erhalten, so daß Heraklit der Lehrer Platons genannt werden kann. Hippokrates ist gleichfalls heraklitischer Philosoph.

Was uns von der Heraklitischen *Philosophie* berichtet wird, erscheint zunächst sehr widersprechend, aber es läßt sich mit dem Begriffe überhaupt durchkommen und ein Mann von tiefem Gedanken an ihm finden. Er ist die Vollendung des bisherigen Bewußtseins – eine Vollendung der Idee zur Totalität, welche der Anfang der Philosophie ist oder das Wesen der Idee, das Unendliche ausspricht, was es ist.

1. Das logische Prinzip

Das *allgemeine Prinzip*. Dieser kühne Geist hat zuerst das tiefe Wort gesagt: »Das Sein ist nicht mehr als das Nichtsein«, es ist ebensowenig; oder Sein und Nichts sei dasselbe[9], das Wesen sei die Veränderung. Das Wahre ist nur als die Einheit Entgegengesetzter; bei den Eleaten haben wir den abstrakten Verstand, daß nur das Sein ist. Wir sagen für

6 M: Aristoteles, *Rhetorik* III, 5
7 M: *De elocutione*, § 192
8 M: Diogenes Laertios II, § 22; IX, § 11–12
9 M: Aristoteles, *Metaphysik* IV, 7, 3

Heraklits Ausdruck: Das Absolute ist die Einheit des Seins und Nichtseins. Wenn wir jenen Satz »Das Sein ist nicht mehr als das Nichtsein« so hören, so scheint dies nicht viel Sinn zu produzieren, nur allgemeine Vernichtung, Gedankenlosigkeit. Aber wir haben noch einen anderen Ausdruck, der den Sinn des Prinzips näher angibt. Heraklit sagt nämlich: »Alles fließt (πάντα ῥεῖ), nichts besteht, noch bleibt es je dasselbe.« Und Platon sagt weiter von Heraklit: »Er vergleicht die Dinge mit dem Strome eines Flusses, – daß man zweimal in denselben Strom nicht einschreiten könne«[10]; er fließt, und man berührt anderes Wasser. Seine Nachfolger sagen sogar, man könne nicht *einmal* einschreiten[11], indem er sich unmittelbar verändert; was *ist*, ist sogleich auch wieder nicht. Aristoteles sagt ferner[12], Heraklit stelle auf, es sei nur Eins, was bleibt; aus diesem werde alles andere umgeformt, verändert, herausgebildet; alles andere außer diesem Einen fließe, es sei nichts fest, nichts aushaltend; d. h. das Wahre ist das Werden, nicht das Sein, – die nähere Bestimmung für diesen allgemeinen Inhalt ist das Werden. Die Eleaten sagten, nur das Sein ist, ist das Wahre; die Wahrheit des Seins ist das Werden; Sein ist der erste Gedanke, als unmittelbar. Heraklit sagt: alles ist Werden; dies Werden ist das Prinzip. Dies liegt in dem Ausdrucke »Das Sein ist sowenig als das Nichtsein; das Werden ist und ist auch nicht«. Die schlechthin entgegengesetzten Bestimmungen sind in eins verbunden; wir haben das Sein darin und auch das Nichtsein. Es gehört nicht bloß dazu das Entstehen, sondern auch das Vergehen; beide sind nicht für sich, sondern identisch. Dies hat Heraklit damit ausgesprochen. Das Sein ist nicht, so ist das Nichtsein, und das Nichtsein ist nicht, so ist das Sein; dies ist das Wahre der Identität beider.

Es ist ein großer Gedanke, vom Sein zum Werden überzugehen; es ist noch abstrakt, aber zugleich ist es auch das erste

10 M: Platon, *Kratylos* 402; Aristoteles, *Metaphysik* I, 6; XIII, 4
11 M: Aristoteles, *Metaphysik* IV, 5
12 M: *De coelo* III, 1

Konkrete, die erste Einheit entgegengesetzter Bestimmungen. Diese sind so in diesem Verhältnisse unruhig, das Prinzip der Lebendigkeit ist darin. Es ist damit der Mangel ersetzt, den Aristoteles an den früheren Philosophien aufgezeigt hat, – der Mangel der Bewegung; diese Bewegung ist nun hier selbst Prinzip. Es ist so diese Philosophie keine vergangene; ihr Prinzip ist wesentlich und findet sich in meiner *Logik* im Anfange, gleich nach dem Sein und dem Nichts.

Es ist eine große Einsicht, die man daran hat, daß man erkannt hat, daß Sein und Nichtsein nur Abstraktionen ohne Wahrheit sind, das erste Wahre nur das Werden ist. Der Verstand isoliert beide als wahr und geltend; hingegen die Vernunft erkennt das eine In dem anderen, daß in dem einen sein Anderes enthalten ist, – und so ist das All, das Absolute zu bestimmen als das Werden.

Heraklit sagt auch, das Entgegengesetzte sei an demselben, wie z. B. »der Honig süß und bitter«[13], – Sein und Nichtsein ist so am selben. Sextus merkt an: Heraklit gehe wie die Skeptiker von den gemeinen Vorstellungen der Menschen aus; es werde niemand leugnen, daß die Gesunden von dem Honig sagen, er ist süß, die Gelbsüchtigen, er ist bitter; – wenn er nur süß ist, so könnte er seine Natur nicht durch ein Anderes verändern, er wäre allenthalben, auch im Gelbsüchtigen, süß. Zenon fängt an, die entgegengesetzten Prädikate aufzuheben, und zeigt an der Bewegung das Entgegengesetzte auf, – ein Gesetztwerden der Grenze und ein Aufheben der Grenze; Zenon hat das Unendliche nur von seiner negativen Seite ausgesprochen, – wegen seines Widerspruchs, als das Nichtwahre. In Heraklit sehen wir das Unendliche als solches oder seinen Begriff, Wesen ausgesprochen: das Unendliche, an und für sich Seiende ist die Einheit Entgegengesetzter, und zwar der allgemein Entgegengesetzten, des reinen Gegensatzes, Sein und Nichtsein. Nehmen wir [das

---

13 M: Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* I, 29, § 210–211; II, 6, § 63

Seiende] an und für sich, nicht die Vorstellung des Seienden, des erfüllten, so ist das reine Sein der einfache Gedanke, worin alles Bestimmte negiert ist, das absolut Negative: nichts aber ist dasselbe, eben dies Sichselbstgleiche, – absoluter Übergang in das Entgegengesetzte, zu dem Zenon nicht kam: »Aus Nichts wird Nichts«. Bei Heraklit ist das Moment der Negativität immanent; darum handelt sich der Begriff der ganzen Philosophie.

Zunächst haben wir die Abstraktion von Sein und Nichtsein gehabt, in ganz unmittelbar allgemeiner Form; näher hat aber auch Heraklit die Gegensätze auf bestimmtere Weise aufgefaßt. Es ist diese Einheit des Realen und Ideellen, des Objektiven und Subjektiven; das Subjektive ist nur das Werden zum Objektiven, ist sonst ohne Wahrheit; das Objektive ist Werden zum Subjektiven. Dies Wahre ist der Prozeß des Werdens; Heraklit hat dies Sichineinssetzen der Unterschiede in bestimmter Form ausgedrückt. Aristoteles sagt z. B.[14], Heraklit habe überhaupt »zusammengebunden Ganzes und Nichtganzes« (Teil) – das Ganze macht sich zum Teil, und der Teil ist dies, zum Ganzen zu werden –, »Zusammengehendes und Widerstreitendes«, ebenso »Einstimmendes und Dissonierendes«; und aus allem (Entgegengesetzten) sei Eins, und aus Einem alles. Dies Eine ist nicht das Abstrakte, sondern die Tätigkeit, sich zu dirimieren; das tote Unendliche ist eine schlechte Abstraktion gegen diese Tiefe, die wir bei Heraklit sehen. Sextus Empiricus führt an[15], Heraklit habe gesagt: Der Teil ist ein Verschiedenes vom Ganzen, und er ist auch dasselbe, was das Ganze ist; die Substanz ist das Ganze und der Teil. Daß Gott die Welt geschaffen, sich selbst dirimiert, seinen Sohn erzeugt hat usw. – alles dies Konkrete ist in dieser Bestimmung enthalten. Platon sagt in seinem *Symposion* (187) von dem Prinzip des Heraklit: »Das Eine, von sich selbst unterschieden, eint sich

14 M: *De mundo*, c. 5
15 M: *Adversus mathematicos* IX, § 337

mit sich selbst«, – dies ist der Prozeß der Lebendigkeit, »wie die Harmonie des Bogens und der Leier«. Er läßt dann den Eryximachos, der im *Symposion* spricht, dies kritisieren, daß die Harmonie disharmoniere oder aus Entgegengesetzten sei, denn nicht aus dem Hohen und Tiefen, insofern sie verschieden sind, entstehe die Harmonie, sondern durch die Kunst der Musik geeint. Dies ist aber kein Widerspruch gegen Heraklit, der eben dies will. Das Einfache, die Wiederholung des einen Tones ist keine Harmonie. Zur Harmonie gehört der Unterschied; es muß wesentlich, schlechthin ein Unterschied sein. Diese Harmonie ist eben das absolute Werden, Verändern, – nicht Anderswerden, jetzt dieses und dann ein Anderes. Das Wesentliche ist, daß jedes Verschiedene, Besondere verschieden ist von einem Anderen, – aber nicht abstrakt irgendeinem Anderen, sondern *seinem* Anderen; jedes ist nur, insofern sein Anderes an sich in seinem Begriffe enthalten ist. Veränderung ist Einheit, Beziehung beider auf Eins, *ein* Sein, dieses und das Andere. In der Harmonie oder im Gedanken geben wir dies zu; sehen, denken die Veränderung, wesentliche Einheit. Der Geist bezieht sich im Bewußtsein auf das Sinnliche, und dies Sinnliche ist sein Anderes. So auch bei den Tönen; sie müssen verschieden sein, aber so, daß sie auch einig sein können, – und dies sind die Töne an sich. Zur Harmonie gehört bestimmter Gegensatz, sein Entgegengesetztes, wie bei Farbenharmonie. Die Subjektivität ist das Andere der Objektivität, nicht von einem Stück Papier – es fällt das Sinnlose hiervon gleich auf –, es muß *sein* Anderes sein, und darin liegt eben ihre Identität; so ist jedes das Andere des Anderen als seines Anderen. Dies ist das große Prinzip des Heraklit; es kann dunkel erscheinen, aber es ist spekulativ; und dies ist für den Verstand, der das Sein, Nichtsein, das Subjektive und Objektive, das Reelle und Ideelle für sich festhält, immer dunkel.

Heraklit ist in seiner Darstellung nicht bei diesem Ausdrucke in Begriffen, beim rein Logischen stehengeblieben, sondern außer dieser allgemeinen Form, in der Heraklit sein Prinzip vortrug, hat er seiner Idee auch einen realeren Ausdruck gegeben. Diese reale Gestalt ist vornehmlich naturphilosophisch, oder ihre Form ist mehr die natürliche; daher wird er noch zur ionischen Schule gerechnet, und [er] regte dadurch die Naturphilosophie an. Über diese reale Gestalt seines Prinzips sind jedoch die Geschichtsschreiber uneins. Die allermeisten sagen, daß er das seiende Wesen als Feuer[16] gesetzt habe, andere aber als Luft[17], andere mehr die Ausdünstung als die Luft; selbst die Zeit findet sich bei Sextus[18] als das erste seiende Wesen genannt. Die Frage ist: Wie ist diese Verschiedenheit zu begreifen? Man darf durchaus nicht glauben, daß diese Nachrichten der Nachlässigkeit der Schriftsteller zuzuschreiben seien, denn die Zeugen sind die besten, wie Aristoteles und Sextus Empiricus, die nicht im Vorbeigehen, sondern bestimmt von diesen Formen sprechen, ohne aber auf diese Verschiedenheiten und Widersprüche aufmerksam zu machen. Einen näheren Grund scheinen wir an der Dunkelheit der Schrift Heraklits zu haben, die in der Verworrenheit ihres Ausdrucks zum Mißverständnis Veranlassung geben konnte. Allein näher betrachtet, fällt diese Schwierigkeit weg, die sich zeigt, wenn man es nur oberflächlich damit nimmt; in dem tiefsinnigen Begriffe Heraklits findet sich selbst der wahrhafte Ausweg über dies Hindernis. Überhaupt konnte Heraklit nicht mehr wie Thales Wasser oder Luft oder dergleichen als absolutes Wesen aussprechen, nicht mehr in Weise eines Ersten, woraus das Andere hervorgehe, indem er Sein als dasselbe mit Nichtsein oder den unendlichen Begriff dachte. Und also kann das *seiende* abso-

16 M: Aristoteles, *Metaphysik* I, 3, 8
17 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX, § 360; X, § 233
18 M: ibid., X, § 216

lute Wesen nicht als eine existierende Bestimmtheit, z. B. des Wassers bei ihm auftreten, sondern das Wasser als sich verändernd, oder nur der Prozeß.

a) Abstrakter Prozeß, *Zeit*. Heraklit hat also gesagt, die Zeit sei das erste körperliche Wesen, wie Sextus[19] dies ausdrückt. Körperlich ist ungeschickter Ausdruck. Die Skeptiker wählten häufig die rohsten Ausdrücke oder machten Gedanken erst roh, um mit ihnen fertigzuwerden. Körperlich, das heißt abstrakte Sinnlichkeit; die Zeit ist die abstrakte Anschauung des Prozesses, sie sei das erste sinnliche Wesen. Die Zeit also ist das wahre Wesen. Indem Heraklit nicht beim logischen Ausdrucke des Werdens stehenblieb, sondern seinem Prinzip die Gestalt des Seienden gab, so liegt hierin, daß sich ihm dafür zunächst die Form der Zeit darbieten mußte; denn eben im Sinnlichen, Anschaubaren ist die Zeit das Erste, was sich als das Werden darbietet, es ist die erste Form des Werdens. Die Zeit ist das reine Werden, als angeschaut. Die Zeit ist das reine Verändern, sie ist der reine Begriff, das Einfache, das aus absolut Entgegengesetzten harmonisch ist. Ihr Wesen ist, zu sein und nicht zu sein, und sonst keine Bestimmung, – rein abstraktes Sein und abstraktes Nichtsein unmittelbar in *einer* Einheit und geschieden. Nicht, als ob die Zeit *ist* oder *nicht ist*, sondern die Zeit *ist* dies, im Sein unmittelbar nicht zu sein und im Nichtsein unmittelbar zu sein, – dies Umschlagen aus Sein in Nichtsein, dieser abstrakte Begriff, aber auf gegenständliche Weise angeschaut, insofern er für uns ist. In der Zeit ist nicht das Vergangene und Zukünftige, nur das Jetzt; und dies *ist*, um nicht zu sein, ist sogleich vernichtet, vergangen, – und dies Nichtsein schlägt ebenso um in das Sein, denn es *ist*. Es ist die abstrakte Anschauung dieses Umschlagens. Wenn wir sagen sollten, wie das, was Heraklit als das Wesen erkannte, in dieser reinen Form, in der er es erkannt hat, existierend sei als für das Bewußtsein, so wäre nichts anderes als die

19 ibid., § 231–232

Zeit zu nennen, und es ist mithin ganz richtig, daß die erste Form des Werdenden die Zeit ist; so hängt dies mit dem Gedankenprinzip Heraklits zusammen.

b) Reale Form als Prozeß, *Feuer*. Aber dieser reine gegenständliche Begriff muß sich weiter realisieren. In der Zeit sind die Momente, Sein und Nichtsein, nur als negativ oder unmittelbar verschwindende gesetzt. Ferner bestimmt Heraklit den Prozeß auf nähere physikalische Weise. Die Zeit ist Anschauung, aber ganz abstrakt. Wollen wir uns das, was sie ist, in realer Weise vorstellen, d. h. beide Momente als eine Totalität für sich ausdrücken, als bestehend, so ist die Frage, welches physikalische Wesen dieser Bestimmung entspricht. Die Zeit, mit solchen Momenten angetan, ist der Prozeß; die Natur begreifen heißt, sie als Prozeß darstellen. Dies ist das Wahre Heraklits und der wahre Begriff, und daher leuchtet uns dabei sogleich ein, daß Heraklit nicht sagen konnte, daß das Wesen Luft oder Wasser und dergleichen sei, denn sie sind (das ist das Nächste) nicht selbst der Prozeß. Dies ist aber das Feuer; so sagte er Feuer als das erste Wesen, – und dies ist die reale Weise des Heraklitischen Prinzips, die Seele und Substanz des Naturprozesses. Eben im Prozesse unterscheiden sich die Momente, wie in der Bewegung: α) das rein negative Moment, β) die Momente des bestehenden Gegensatzes, Wasser und Luft, und γ) die ruhende Totalität, Erde. Das Leben der Natur ist der Prozeß dieser Momente: die Entzweiung der ruhenden Totalität der Erde in den Gegensatz, das Setzen dieses Gegensatzes dieser Momente – und die negative Einheit, die Rückkehr in die Einheit, das Verbrennen des bestehenden Gegensatzes. Das Feuer ist die physikalische Zeit; es ist diese absolute Unruhe, absolutes Auflösen von Bestehen, – das Vergehen von Anderen, aber auch seiner selbst; es ist nicht bleibend. Und wir begreifen daher (es ist ganz konsequent), daß Heraklit das Feuer als den Begriff des Prozesses nennen konnte, von seiner Grundbestimmung ausgehend.

c) Dies Feuer hat er nun näher bestimmt, weiter ausgeführt

als realen Prozeß; es ist für sich der reale Prozeß, seine Realität ist der ganze Prozeß, worin dann die Momente näher, konkreter bestimmt werden. Das Feuer, als dieses Metamorphosierende der körperlichen Dinge, ist Veränderung, Verwandlung des Bestimmten, Verdünstung, Verdampfung; denn es ist im Prozesse das abstrakte Moment desselben, eben *so* nicht sowohl Luft als vielmehr das Ausdünsten. Für diesen Prozeß hat nun Heraklit ein ganz besonderes Wort gebraucht: ἀναθυμίασις, *Ausdampfung* (Rauch, Dünste von der Sonne); Ausdünstung ist hier nur oberflächlich die Bedeutung, – es ist mehr: Übergang. Aristoteles[20] sagt in dieser Rücksicht von Heraklit, daß nach seiner Darstellung das Prinzip die Seele sei, weil sie die Ausdünstung sei, das Hervorgehen von allem, und dies Ausdünsten, Werden sei das Körperloseste und immer fließend. Dieses ist auch passend für das Grundprinzip Heraklits.[21]
Weiter hat er den realen Prozeß in seinen abstrakten Momenten so bestimmt, daß er zwei Seiten an ihm unterschied, »den Weg nach oben (ὁδὸς ἄνω) und den Weg nach unten (ὁδὸς κάτω)«, – den einen die Entzweiung, den anderen das In-Eins-Gehen. Sie sind *so* wesentlich zu begreifen: die Entzweiung als Realisierung, Bestehen der Entgegengesetzten; das Andere: die Reflexion der Einheit in sich, Aufheben dieser bestehenden Gegensätze. Dafür hatte er die näheren Bestimmungen »der Feindschaft, des Hasses, des Streits (πόλεμος, ἔρις) und der Freundschaft, Harmonie (ὁμολογία, εἰρήνη)«, – Diremtion und Setzen in Einheit. (Das ist auch mythologisch, Amor[22] usw.) »Von diesen beiden ist die Feindschaft, der Streit dasjenige, welches Prinzip des Entstehens Unterschiedener ist, was aber zur Verbrennung führt, Eintracht und Frieden.«[23] Bei Feindschaft zwischen Menschen setzt einer sich als selbständig gegen den anderen oder ist für

20 M: *De anima* I, 2
21 M: Johannes Philoponos zu Aristoteles, *De anima* (I, 2)
22 M: vgl. Aristoteles, *Metaphysik* I, 4
23 M: Diogenes Laertios IX, § 8

sich, – Entzweiung, das Realisieren überhaupt; Einigkeit und Friede ist aber das Versinken aus dem Fürsichsein in die Ununterscheidbarkeit oder Nicht-Realität. Alles ist Dreiheit, wesentliche Einheit; die Natur ist dieses nimmer Ruhende und das All das Übergehen aus dem einen ins andere, aus der Entzweiung in die Einheit, aus der Einheit in die Entzweiung.

Die näheren Bestimmungen dieses realen Prozesses sind zum Teil mangelhaft und widersprechend. Es wird nun in dieser Hinsicht in einigen Nachrichten von Heraklit angeführt, daß er ihn so bestimmt habe: »Die Wendungen (Veränderungen) des Feuers sind zuerst das Meer, und dann davon die Hälfte die Erde, die andere Hälfte der Blitzstrahl«[24], – das entspringende Feuer. Dies ist das Allgemeine und sehr dunkel. Diogenes Laertios sagt (IX, § 9): »Das Feuer wird verdichtet zu Feuchtigkeit (πυκνούμενον πῦρ ἐξυγραίνεσθαι), und zum Stehen kommend (συνιστάμενον) wird es Wasser«; das erloschene (verbrannte) Feuer ist das Wasser, das Feuer, was in die Gleichgültigkeit übergeht; »das erhärtete Wasser aber wird zu Erde, und dies ist der Weg nach unten. Die Erde wird dann wieder flüssig (geschmolzen), und aus ihr wird Feuchtigkeit (Meer) und aus dieser die Ausdünstung (ἀναθυμίασις) des Meeres, aus der dann alles entsteht«; sie geht wieder über in das Feuer, schlägt als Flamme heraus; »dies ist der Weg nach oben«. Also im allgemeinen Metamorphose des Feuers. »Wasser entzweit sich in finstere Ausdünstung, wird Erde, – und in reine, glänzende, wird Feuer, entzündet sich in der Sonnensphäre; das Feurige wird Meteore, Planeten und Gestirne.« Diese sind so nicht ruhige, tote Sterne, sondern als im Werden, in ewiger Erzeugung betrachtet. Diese orientalischen, bildlichen Ausdrücke sind nicht in roh sinnlicher Bedeutung zu nehmen, d. h. daß diese Verwandlungen in der äußeren Wahrnehmung vorkämen, sondern sie sind die Natur dieser Elemente; die Erde erzeugt sich ewig ihre Sonne und Kometen.

---

24 M: Clemens Alexandrinus, *Stromata* V, 14

Die Natur ist so dieser Kreis. In diesem Sinne sehen wir ihn sagen: »Das Universum hat kein Gott und kein Mensch gemacht, sondern es war immer und ist und wird sein ein immer lebendiges Feuer, das sich nach seinem Gesetze (μέτρῳ) entzündet und erlischt.«[25] Wir begreifen, was Aristoteles anführt, das Prinzip sei die Seele, weil sie die Ausdünstung, dieser sich selbst bewegende Prozeß der Welt; das Feuer ist die Seele. Hieran schließt sich ein anderer Ausdruck, der sich bei Clemens dem Alexandriner findet[26]: »Den Seelen (dem Belebten) ist der Tod, Wasser zu werden; dem Wasser ist der Tod, Erde zu werden; umgekehrt aus der Erde erzeugt sich dann Wasser, aus dem Wasser aber die Seele.« Es ist also überhaupt dieser Prozeß des Erlöschens, des Zurückgehens des Gegensatzes in die Einheit und des Wiedererweckens desselben, des Hervorgehens aus Einem. Das Erlöschen der Seele, des Feuers in Wasser, die Verbrennung, die zum Produkt wird, erzählen einige[27] falsch als eine Weltverbrennung. Es ist mehr eine Vorstellung der Phantasie, was Heraklit gesprochen haben soll von einem Weltbrande, daß nach einer gewissen Zeit (wie nach unserer Vorstellung ein Ende der Welt) die Welt in Feuer untergehe. Wir sehen aber sogleich aus den bestimmtesten Stellen[28], daß dieser Weltenbrand nicht gemeint sei, sondern es ist dies beständige Verbrennen, Werden der Freundschaft, – das allgemeine Leben, der allgemeine Prozeß des Universums. »Heraklit sagt, daß Leben sowohl als Sterben in unserem Leben wie in unserem Tode vereint ist; denn wenn wir leben, so sind unsere Seelen gestorben und in uns begraben; wenn wir aber sterben, so auferstehen und leben unsere Seelen.«[29]

In Rücksicht dessen, daß bei Heraklit das Feuer das Beleben-

25 M: ibid., V, 14
26 M: ibid., VI, 2
27 M: Tennemann, Bd. I, S. 218; Diogenes Laertios IX, § 8; Eusebios, *Praeparatio evangelica* XIV, 3
28 M: cf. Stobaios, *Eclogae physicae*, c. 22, p. 454
29 M: Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* III, 24, § 230

de, die Seele ist, findet sich ein Ausdruck vor, der bizarr erscheinen kann, nämlich der, daß die trockenste Seele die beste sei.[30] Wir nehmen zwar auch nicht die nasseste für die beste, aber doch im Gegenteil die lebendigste; trocken heißt hier aber feurig, so ist die trockenste Seele das reine Feuer, und dies ist nicht unlebendig, sondern die Lebendigkeit selbst.

Das sind die Hauptmomente des reellen Lebensprozesses. Ich verweile einen Augenblick hierbei, indem damit überhaupt aller Begriff der spekulativen Betrachtung der Natur (Philosophie der Natur) ausgesprochen ist. Sie ist Prozeß an ihr selbst. In diesem Begriffe geht ein Moment, ein Element in das andere über: Feuer wird zu Wasser, Wasser zu Erde und Feuer. Es ist alter Streit über die Verwandlung, gegen die Unwandelbarkeit der Elemente. In diesem Begriffe scheidet sich die gemeine sinnliche Naturforschung und die Naturphilosophie. An sich, in der spekulativen Ansicht wird die einfache Substanz in Feuer und die übrigen Elemente metamorphosiert; in der anderen ist aller Übergang aufgehoben, Wasser ist eben Wasser, Feuer ist Feuer usf., – kein Begriff, keine absolute Bewegung, sondern nur Hervorgehen *ist*, eine äußerliche Trennung schon Vorhandener. Wenn jene Ansicht die Verwandlung behauptet, so glaubt diese Ansicht das Gegenteil aufzeigen zu können; sie behauptet zwar Wasser, Feuer usf. nicht mehr als einfache Wesenheiten, sondern zerlegt sie in Wasser-, Sauerstoff usf., – aber deren Unwandelbarkeit behauptet sie. Sie behauptet dabei mit Recht, daß, was an sich sein soll in der spekulativen Ansicht, auch die Wahrheit der Wirklichkeit haben müsse; denn wenn das Spekulative dies ist, die Natur und das Wesen ihrer Momente zu sein, so muß dies auch so vorhanden sein. (Man stellt sich das Spekulative vor, als das nur im Gedanken sei oder im Innern, d. h. man weiß nicht wo.) Es ist dies auch so *vorhanden*; aber die Naturforscher verschließen sich das Auge dazu durch ihren beschränkten Begriff.

---

30 M: Plutarch, *De esu carnium* I, p. 995

Wenn wir sie hören, so beobachten sie nur, sagen, was sie sehen; aber dies ist nicht wahr, sondern bewußtlos verwandeln sie unmittelbar das Gesehene durch den Begriff. Und der Streit ist nicht der Gegensatz der Beobachtung und des absoluten Begriffs, sondern des beschränkten fixierten Begriffs gegen den absoluten Begriff. Sie zeigen die Verwandlungen als nicht seiend, z. B. des Wassers in Erde; bis auf die neuesten Zeiten wurde sie behauptet; – wird Wasser destilliert, so blieb ein erdiger Rückstand. Lavoisier[31] stellte genaue Versuche an, wog alle Gefäße, – es zeigte sich ein erdiger Rückstand; aber aus der Vergleichung ergab sich, daß er von den Gefäßen komme. Es gibt einen oberflächlichen Prozeß, der nicht Überwindung der Bestimmtheit der Substanz: »Wasser verwandelt sich nicht in Luft, sondern nur in Dampf, und Dampf verdichtet sich immer nur wieder zu Wasser.« Allein dort wie hier fixieren sie nur einen einseitigen, mangelhaften Prozeß und geben ihn für den absoluten Prozeß aus. Wie wenn ich sage: Der Naturprozeß ist ein Ganzes von Bedingungen; wenn einige derselben fehlen, kommt ein Anderes heraus, als wenn ich alle Bedingungen erfülle. Eisen wird Magnet, nicht wenn ich es glühe, sondern mit sich selbst auf eine gewisse Weise streiche oder halte; freilich gibt es Umstände, unter denen es dasselbe bleibt. Mechanische Teilung nur ist immer möglich: ein Haus kann in Steine und Balken zerlegt werden; diese sind als Steine und Balken vorhanden. In diesem Sinne sprechen sie vom Verhältnis des Ganzen und der Teile nicht als von ideellen Momenten, – zu denen sie kommen als an sich, unsichtbar, latent, nicht positiv (als Momenten), aber hier erhalten noch als Vorstellen. Aber im Realen, im Naturprozeß machen sie die Erfahrung, daß der aufgelöste Kristall Wasser gibt und im Kristall Wasser verlorengeht, hart wird, – Kristallwasser; daß die Ausdünstung der Erde nicht als Dampfform im

31 Antoine Laurent Lavoisier, 1743–1794, Chemiker; stürzte die Phlogistontheorie.

äußeren Zustande, in der Luft anzutreffen ist, sondern die Luft ganz rein bleibt oder der Wasserstoff ganz verschwindet in der reinen Luft. Sie haben sich genug vergebliche Mühe gegeben, Wasserstoff in der atmosphärischen Luft zu finden. Sie machen ebenso wieder die Erfahrung, daß ganz trockene Luft, an der sie weder Feuchtigkeit noch Wasserstoff aufzeigen können, in Dünste und Regen übergeht usf. Dies ist die Beobachtung, aber sie verderben alle Wahrnehmung der Verwandlungen durch den festen Begriff; sie bringen nämlich den fixen Begriff von Ganzem und Teilen mit, von Bestehen aus Teilen, von Schon-vorhanden-gewesen-Sein dessen, als eines solchen, was sich entstehend zeigt. Der Kristall, aufgelöst, zeigt Wasser, so sagen sie: »Es ist nicht als Wasser entstanden, sondern vorher schon drin gewesen«; Wasser, entzweit in seinem Prozesse, zeigt Wasserstoff und Sauerstoff: »Diese sind nicht entstanden, sondern vorher schon als solche, als Teile, woraus das Wasser besteht, dagewesen.« Aber sie können weder Wasser im Kristall noch Sauer- und Wasserstoff im Wasser aufzeigen. Ebenso verhält es sich mit dem »latenten Wärmestoff«. Wie es mit allem Aussprechen der Wahrnehmung und Erfahrung [ist]; wie der Mensch spricht, so ist ein Begriff darin, er ist gar nicht abzuhalten, im Bewußtsein wiedergeboren, – immer Anflug der Allgemeinheit und Wahrheit erhalten. Denn eben er ist das Wesen; aber nur der gebildeten Vernunft wird er absoluter Begriff, nicht in einer Bestimmtheit wie hier. Sie kommen notwendig auf ihre Grenze; so ist ihr Kreuz, keinen Wasserstoff in der Luft zu finden; Hygrometer, Flaschen voll Luft, aus den hohen Regionen durch Luftballon, zeigen ihn nicht als seiend. Kristallwasser ist nicht mehr als Wasser, – verwandelt, zu Erde geworden.

Um zu Heraklit zurückzukehren, so ist er derjenige, welcher zuerst die Natur des Unendlichen ausgesprochen und zuerst eben die Natur als an sich unendlich, d. h. ihr Wesen als Prozeß begriffen hat. Von ihm ist der Anfang der Existenz der Philosophie zu datieren; er ist die bleibende Idee, welche

in allen Philosophen bis auf den heutigen Tag dieselbe ist, wie sie die Idee des Platon und Aristoteles gewesen ist.

3. Der Prozess als allgemeiner und sein Verhältnis zum Bewusstsein

Es fehlt nur dieses noch an der Idee, daß ihr Wesen, ihre Einfachheit als Begriff, als Allgemeinheit erkannt werde. Man kann vermissen, daß nichts Dauerndes, Ruhendes ist, – was Aristoteles gibt. Der *Prozeß* ist noch nicht *als Allgemeines* aufgefaßt. Heraklit sagt zwar, es fließt alles, es ist nichts bestehend, nur das Eine bleibt. Es ist damit aber noch nicht die Wahrheit, Allgemeinheit ausgesprochen; es ist der Begriff der seienden Einheit im Gegensatze, nicht der in sich reflektierten. Dies Eins in seiner Einheit mit der Bewegung, dem Prozesse der Individuen ist das Allgemeine, Gattung, Verstand oder der in seiner Unendlichkeit einfache Begriff als Gedanke; als dieses ist die Idee noch zu bestimmen, – νοῦς des Anaxagoras. Das Allgemeine ist die unmittelbare einfache Einheit in dem Gegensatze, als Prozeß Unterschiedener in sich zurückgehend. Aber auch dies findet sich bei Heraklit. Dieses Allgemeine, diese Einheit in dem Gegensatze – Sein und Nichtsein als dasselbe – nannte Heraklit »*Schicksal* (εἱμαρμένη), Notwendigkeit«.[32] Und der Begriff der Notwendigkeit ist kein anderer als eben dieser, daß das Seiende als Bestimmtes in dieser Bestimmtheit ist, was es ist (diese sein Wesen als eines Einzelnen ausmacht), aber eben dadurch sich auf sein Entgegengesetztes bezieht, – das absolute »Verhältnis, welches durch das Sein des Ganzen hindurchgeht (λόγος ὁ διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκων)«. Er nennt dies »den ätherischen Leib, den Samen des Werdens von allem (αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως)«.[33] Das ist ihm die Idee, Allgemeines als solches, als das Wesen; es

32 M: Diogenes Laertios IX, § 7; Simplicius zu Aristoteles, *Physik* (6); Stobaios, *Eclogae physicae*, c. 3, p. 58–60
33 M: Plutarch, *De placitis philosophorum* I, 28

ist der beruhigte Prozeß, – Tiergattung ist das Bleibende, der sich aufnehmende (in sich zurücknehmende), einfache Prozeß.

Es ist nun noch übrig zu betrachten, welches *Verhältnis* Heraklit diesem Wesen (der Welt, dem, was ist) *zum Bewußtsein,* zum Denken gibt. Seine Philosophie hat im ganzen eine naturphilosophische Weise; das Prinzip ist zwar logisch, aber in seiner natürlichen Weise als der allgemeine Naturprozeß aufgefaßt. Wie kommt der λόγος zum Bewußtsein? Wie verhält er sich zur individuellen Seele? Ich führe dies ausführlicher hier an; es ist eine schöne, unbefangene, kindliche Weise, von der Wahrheit wahr zu sprechen, – hier das Allgemeine und die Einheit des Wesens des Bewußtseins und des Gegenstandes und die Notwendigkeit der Gegenständlichkeit.

In Ansehung der Aussagen über das Erkennen sind nun mehrere Stellen von Heraklit aufbewahrt. Es geht aus seinem Prinzipe, daß alles, was ist, zugleich nicht ist, unmittelbar hervor, daß er erklärt, daß die sinnliche Gewißheit keine Wahrheit hat. Denn eben sie ist, für welche das, was *ist,* als seiend, gewiß ist; – diese Gewißheit ist die, für die etwas besteht, was in der Tat ebenso nicht ist. Dies unmittelbare Sein ist nicht das wahre Sein, sondern die absolute Vermittlung, das gedachte Sein, der Gedanke, – und das Sein erhält hier die Form der Einheit. »Tot ist, was wir wachend sehen, was aber schlafend Traum«[34], weil, insofern wir sehen, es ein Beharrliches, feste Gestalt. Heraklit sagt über die sinnliche Wahrnehmung in dieser Beziehung: »Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und die Ohren, sofern sie barbarische Seelen haben. Die Vernunft (λόγος) ist die Richterin der Wahrheit, nicht aber die nächste beste (ὁποιοσδήποτε), sondern allein die göttliche, allgemeine«[35], dies Maß, dieser Rhythmus, der durch die Wesen-

34 M: Clemens Alexandrinus, *Stromata* III, 3

35 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, § 126–127

heit des Alls hindurchgeht. Absolute Notwendigkeit ist eben dies, im Bewußtsein das Wahre zu sein, – aber nicht jedes Denken überhaupt, das auf Einzelnes geht, jedes Verhältnis, worin es nur Form ist und den Inhalt der Vorstellung hat, sondern der allgemeine Verstand, entwickeltes Bewußtsein der Notwendigkeit, Identität des Subjektiven und Objektiven. »Viel Wissen lehre den Verstand nicht; sonst hätte es auch den Hesiod, Xenophanes und Pythagoras belehrt. Das Eine sei das Weise, – die Vernunft zu erkennen, die durch alles das Herrschende ist.«[36]

Sextus erzählt näher das Verhältnis des subjektiven Bewußtseins, der besonderen Vernunft zur allgemeinen, zu diesem Naturprozesse. Das hat noch sehr physikalische Gestalt; es ist, wie wir die Besonnenheit auffassen gegen den träumenden oder verrückten Menschen. Der wachende Mensch verhält sich zu den Dingen auf eine allgemeine Weise, welche dem Verhältnisse der Dinge gemäß ist, wie die anderen sich auch dagegen verhalten. Sextus[37] führt uns die Bestimmung hiervon so an: »Alles, was uns umgibt, sei selbst logisch und verständig«, – das allgemeine Wesen der Notwendigkeit. Die Allgemeinheit hat die Form der Besonnenheit; das gegenständliche Wesen, die Objektivität ist verständig, darum nicht – mit Bewußtsein. Wenn und insofern ich in dem objektiv-verständigen Zusammenhang dieser Besonnenheit, Objektivität des Bewußtseins bin, bin ich zwar in der Endlichkeit – als endlicher bin ich in äußerem Zusammenhang, bleibe im Träumen und Wachen im Felde dieses Zusammenhangs –, nur Verstand aber, Besonnenheit, Bewußtsein dieses Zusammenhangs, ohne Schlaf, ist die notwendige Weise dieses Zusammenhangs, die Form der Objektivität, die Idee in der Endlichkeit.

»Wenn wir dies allgemeine Wesen durch das Atmen einziehen, so werden wir verständig; aber nur wachend sind

---

36 M: Diogenes Laertios IX, § 1

37 M: *Adversus mathematicos* VII, § 127

wir so, schlafend sind wir in der Vergessenheit.« Diese Form der Verständigkeit ist das, was wir das Wachsein nennen. Dies Wachsein, dies Bewußtsein der Außenwelt, was zur Verständigkeit gehört, ist mehr ein Zustand und ist hier aber für das Ganze des vernünftigen Bewußtseins genommen. »Denn im Schlafe«, heißt es, »sind die Wege des Gefühls verschlossen, und der Verstand, der in uns, wird abgesondert von seiner Vereinigung mit der Umgebung (τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας), und es erhält sich allein der Zusammenhang (πρόσφυσις) des Atmens gleichsam als nur einer Wurzel« dieses Zusammenhangs (des besonnenen Zustandes), die auch im Schlafe bleibt, – kein spezifiziertes, sondern abstraktes Element. Also dies Atmen ist unterschieden von dem allgemeinen Atmen (συμφυΐα), d. h. dem Sein eines Anderen für uns; die Vernunft ist dieser Prozeß mit dem Objektiven. Weil wir nicht mit dem Ganzen in Zusammenhang sind, so träumen wir nur. »So getrennt, verliert der Verstand die Kraft des Bewußtseins, die er vorher hatte«[38], – der Geist nur als individuelle Einzelheit die Objektivität; er ist nicht in der Einzelheit allgemein, – Denken, das sich selbst zum Gegenstande hat.

»In den Wachenden aber erhält er (der Verstand) durch die Wege des Gefühls wie durch Fenster hinaussehend und mit dem Umgebenden zusammengehend (συμβάλλων) die logische Kraft«, – Idealismus in seiner Naivität. »Nach der Weise, wie die Kohlen, die dem Feuer nahekommen, selbst feurig werden, getrennt davon aber verlöschen, so wird der Teil (μοῖρα)« – die Notwendigkeit (s. oben) –, »der in unseren Körpern von dem Umgebenden beherbergt ist, durch die Trennung fast unvernünftig«, – das Gegenteil von denen, welche meinen, Gott gebe die Weisheit im Schlafe, im Somnambulismus. »In dem Zusammenhange mit den vielen Wegen aber wird sie mit dem Ganzen gleicher Art (ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται).«[39] Wachen ist wirkliches, objektives

38 M: ibid., § 129
39 M: ibid., § 130

Bewußtsein, Wissen des Allgemeinen, Seienden, und doch darin Fürsichsein.*

»Dieses Ganze, der allgemeine und göttliche Verstand, und in der Einheit mit welchem wir logisch sind, ist das Wesen der Wahrheit bei Heraklit. Daher das, was allgemein allen erscheint, Überzeugung habe, denn es hat teil an dem allgemeinen und göttlichen Logos; was aber einem Einzelnen beifällt, habe keine Überzeugung in sich, aus der entgegengesetzten Ursache. Im Anfange seines Buches über die Natur sagt er: ›Da das Umgebende die Vernunft (λόγος) ist, so sind die Menschen unvernünftig, sowohl ehe sie hören, als wenn sie zuerst hören. Denn da, was geschieht, nach dieser Vernunft geschieht, so sind sie noch unerfahren, wenn sie die Reden und Werke versuchen, welche ich aufzeige (διηγεῦμαι, auseinandersetze, erzähle, erkläre), nach der Natur jegliches unterscheidend und sagend, wie es sich verhält. Die anderen Menschen aber wissen nicht, was sie wachend tun, wie sie vergessen, was sie im Schlafe tun.‹«[40]

Heraklit sagt auch ferner: »Wir tun und denken alles nach der Teilnahme am göttlichen Verstande (λόγος). Deswegen müssen wir nur diesem allgemeinen Verstande folgen. Viele aber leben, als ob sie einen eigenen Verstand hätten (ἰδίαν φρόνησιν); der Verstand aber (ἡ δὲ) ist nichts anderes als die Auslegung (Bewußtwerden, Darstellung, Einsicht) der Weise der Anordnung (Einrichtung) des Alls (ἐξήγησις τοῦ τρόπου, Wendung, Wandlung, τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως). Deswegen, soweit wir teilnehmen am Wissen von ihm (αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν), sind wir in der Wahrheit; soviel wir aber Besonderes (Eigentümliches) haben (ἰδιάσωμεν), sind wir in der Täuschung.«[41] Sehr große und wichtige Worte! Man kann sich nicht wahrer und

* Merkwürdig läßt Tennemann (I, 233) den Heraklit sagen: »Der Grund des Denkens, die Denkkraft ist außer dem *Menschen*.« Dazu zitiert er Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, § 349

40 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, § 131–132
41 M: ibid., § 133

unbefangener über die Wahrheit ausdrücken. Nur das Bewußtsein als Bewußtsein des Allgemeinen ist Bewußtsein der Wahrheit; Bewußtsein aber der Einzelheit und Handeln als einzelnes, eine Originalität, die eine Eigentümlichkeit des Inhalts oder der Form wird, ist das Unwahre und Schlechte. Der Irrtum besteht also allein in der Vereinzelung des Denkens, – das Böse und der Irrtum darin, sich vom Allgemeinen auszuscheiden. Die Menschen meinen gewöhnlich, wenn sie etwas denken sollen, so müsse es etwas Besonderes sein; dies ist Täuschung.

Sosehr Heraklit behauptet, daß in dem sinnlichen Wissen keine Wahrheit ist, weil alles Seiende fließt, das Sein der sinnlichen Gewißheit nicht ist, indem es ist, ebensosehr setzt er als notwendig im Wissen die gegenständliche Weise. Das Vernünftige, das Wahre, das ich weiß, ist wohl ein Zurückgehen aus dem Gegenständlichen, als aus Sinnlichem, Einzelnem, Bestimmtem, Seiendem. Aber was die Vernunft in sich weiß, ist ebenso die Notwendigkeit oder das Allgemeine des Seins; es ist das Wesen des Denkens, wie es das Wesen der Welt ist. Es ist dieselbe Betrachtung der Wahrheit, welche Spinoza[42] »eine Betrachtung der Dinge unter der Form der Ewigkeit« nennt. Das Fürsichsein der Vernunft ist nicht ein objektloses Bewußtsein, ein Träumen, sondern ein Wissen, das für sich ist, – aber so, daß dies Fürsichsein wach ist oder daß es gegenständlich und allgemein, für alle dasselbe ist. Das Träumen ist ein Wissen von etwas, wovon nur ich weiß. Das Einbilden und dergleichen ist ebensolches Träumen. Ebenso das Gefühl ist die Weise, daß etwas bloß für mich ist, ich etwas in mir, als in diesem Subjekte, habe; die Gefühle mögen sich für noch so erhaben ausgeben, so ist wesentlich, daß für mich, als dieses Subjekt, es ist, was ich fühle, – nicht als Gegenstand, als ein Freies von mir. In der Wahrheit aber ist der Gegenstand für mich als das an sich seiende Freie, und ich bin für mich von mir subjektivitätslos;

---

42 M: *Ethik*, P. II, prop. 44, coroll. 2

und ebenso ist dieser Gegenstand kein eingebildeter, von mir nur zum Gegenstand gemachter, sondern an sich allgemeiner.
Außerdem hat man noch viele andere Fragmente von Heraklit, einzelne Aussprüche usw., z. B.: »Die Menschen sind sterbliche Götter und die Götter unsterbliche Menschen; lebend jener Tod und sterbend jener Leben.«[43] Der Tod der Götter ist das Leben, das Sterben das Leben der Götter. Das Göttliche ist das Erheben durch das Denken über die bloße Natürlichkeit; diese gehört dem Tode an.
Wir können in der Tat von Heraklit Ähnliches sagen, wie Sokrates sagte: Was uns noch vom Heraklit übriggeblieben, ist vortrefflich; von dem aber, was uns verlorengegangen ist, müssen wir vermuten, daß es wohl gleich vortrefflich gewesen sei. Oder wenn wir das Schicksal für gerecht halten wollen, daß es der Nachwelt immer das Beste erhielt, so müssen wir wenigstens von dem, was uns von Heraklit noch gemeldet ist, sagen, daß es dieser Aufbewahrung wert ist.

E. Empedokles, Leukipp und Demokrit

Zugleich mit dem Empedokles betrachten wir den Leukipp und Demokrit. Es zeigt sich in ihnen Idealität des Sinnlichen und zugleich allgemeine Bestimmtheit oder Übergang zum Allgemeinen. Empedokles ist ein pythagoreischer Italer, der sich hinüber zu den Ioniern neigt, wie Leukipp zu den Italern.

1. Empedokles

Die Fragmente von Empedokles sind mehrmals gesammelt. a) Sturz in Leipzig hat über 400 Verse zusammengebracht: *Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia eius ex-*

43 M: Fabricius zu Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* (III, 24, § 230)

posuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adiecit Magister Frid. Guil. Sturz, Leipzig (Göschen) 1805 (p. 704).
b) Auch Peyron hat eine Sammlung der Fragmente des Empedokles und Parmenides angelegt: *Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron.* In Leipzig ist 1810 ein Abdruck davon gemacht worden. Von Ritter findet sich in Wolffs *Analecta* ein Aufsatz über den Empedokles vor.

Empedokles war aus Agrigent in Sizilien, wie Heraklit ein Kleinasiate. Wir kommen so wieder nach Italien, die Geschichte wechselt zwischen diesen beiden Seiten; von dem eigentlichen Griechenlande, dem Mittelpunkt, gehen noch keine Philosophien aus. Empedokles war um die 70. Olympiade geboren, um die 80. Olympiade (460 v. Chr.) berühmt.[1] Sturz[2] führt Dodwell[3] an: »Annus Parmenidis 65 conveniet Olymp. 85, 2. Proinde Olymp. 75, 2 natalis erit Zenonis, qui fuerit proinde sexennio maior condiscipulo Empedocle. Pythagoras decessit Ol. 77, 1/2 annum duntaxat unicum agente Empedocle.« Nach Dodwell ist Empedokles also Ol. 77, 1 (472 v. Chr.) geboren. Aristoteles sagt[4]: »Er ist dem Alter nach später als Anaxagoras, aber den Taten nach früher.« Es ist unbestimmt, ob er der Zeit nach früher (jünger) philosophiert habe oder (wie es eher scheint) seine Philosophie in Ansehung der Stufe des Begriffs gegen den Begriff des Anaxagoras früher und unreifer ist.

Sonst erscheint er in den Erzählungen von seinen *Lebensumständen* als ein ähnlicher Wundermann und Zauberer (γόης) als Pythagoras. Er genoß während seines Lebens großes Ansehen und Verehrung unter seinen Mitbürgern; sein Ruhm war weit verbreitet[5], und nach seinem Tode

1 M: Tennemann, Bd. I, S. 415 (Diogenes Laertios VIII, § 74)
2 M: a. a. O., S. 9 f.
3 M: *De aetate Pythagorae,* p. 220
4 M: *Metaphysik* I, 3
5 M: Diogenes Laertios VIII, § 56, 73, 66

wurde ihm eine Statue in seiner Vaterstadt errichtet. Er lebte nicht getrennt wie Heraklit, sondern in großem Einfluß auf seine Mitbürger und auf die Anordnung der Staatsgeschäfte Agrigents, wie Parmenides in Elea. Er erwarb sich das Verdienst, daß er nach dem Tode des Meton, Beherrschers von Agrigent, es dahin brachte, daß Agrigent sich eine freie Verfassung und gleiche Rechte allen Bürgern gab. Ebenso vernichtete er mehrere Versuche, die von Bürgern Agrigents gemacht wurden, die Herrschaft ihrer Vaterstadt an sich zu reißen; und als die Verehrung seiner Mitbürger so hoch stieg, daß sie ihm die Krone anboten, schlug er sie aus und lebte ferner als ein angesehener Privatmann.[6]

Wie über andere Umstände seines Lebens, so wurde auch viel über seinen Tod gefabelt. Wie er in seinem Leben sich ausgezeichnet betrug, so habe er auch durch seinen Tod sich das Ansehen geben wollen, nicht eines gewöhnlichen Todes gestorben zu sein, als Beweis, daß er nicht ein sterblicher Mensch war, sondern daß er nur hinweggerückt sei. Nach einem Gastmahl sei er entweder plötzlich verschwunden, oder auf dem Ätna sei er mit seinen Freunden gewesen, auf einmal von ihnen nicht mehr gesehen. Was aber aus ihm geworden sei, sei dadurch verraten worden, daß einer seiner Schuhe vom Ätna ausgeworfen und von einem seiner Freunde gefunden worden sei, wodurch also klar geworden sei, daß er sich in den Ätna gestürzt, um sich auf diese Weise dem Anblick der Menschen zu entziehen und die Meinung zu veranlassen, daß er eigentlich nicht gestorben, sondern unter die Götter versetzt worden sei. Der Ursprung und die Veranlassung dieser Fabel scheint in einem Gedichte zu liegen, worin sich mehrere Verse finden, die, allein genommen, viel Anmaßung aussprechen. Er sagt[7]: »O Freunde, die ihr die große Burg am gelben Akragas bewohnet, in trefflichen Werken euch übend, seid gegrüßt! Ich bin euch ein unsterb-

6 M: ibid., § 72, 63–66
7 M: Sturz, a. a. O., p. 530

licher Gott und kein sterblicher Mensch mehr. Ich gehe umher von allen geehrt, von Diademen bekränzt und grünenden Kronen. Wenn ich in blühende Städte komme, werde ich ebenso von Männern und Weibern geehrt. Es folgen mir Tausende, fragend, welches der Weg sei zum Heil; andere bedürfend der Weissagungen, andere mannigfaltiger Krankheiten heilende Rede erkundend. Aber was halte ich darauf, als ob ich etwas Großes tue, daß ich so unter den sterblichen verderbenden Menschen verweile.« Aber der Zusammenhang dieser Ruhmredigkeit ist: Ich bin hochgeehrt, aber was hat dies für Wert. Es spricht der Überdruß der Ehre bei den Menschen aus ihm.

Empedokles hat Pythagoreer zu Lehrern gehabt, ist mit ihnen umgegangen. Er wird daher zuweilen zu den Pythagoreern gerechnet wie Parmenides und Zenon, was aber weiter keinen anderen Grund hat. Es fragt sich, ob er zu dem Bunde gehört hat; seine Philosophie hat kein pythagoreisches Aussehen. Auch wird er Mitschüler Zenons genannt.[8]

In Ansehung seiner *Philosophie* sind uns zwar mancherlei einzelne physikalische Gedanken sowie paränetische Ausdrücke erhalten worden; in ihm scheint das Eindringen des Gedankens in die Realität und das Erkennen der Natur mehr Ausbreitung und Umfang gewonnen zu haben. Aber wir finden in ihm weniger spekulative Tiefe als in Heraklit, sondern den sich mehr in die reale Ansicht versenkenden Begriff, – eine Ausbildung der Naturphilosophie oder Naturbetrachtung. In Ansehung des bestimmten Begriffs, welcher sie beherrscht und in ihr wesentlich hervorzutreten anfängt, so ist es die Vermischung, Synthesis. Als Vermischung ist es zuerst, daß sich die Einheit Entgegengesetzter darbietet. Die Einheit Entgegengesetzter (der Begriff, der sich in Heraklit auftat) in ihrer Ruhe ist für die Vorstellung als Vermischung, ehe der Gedanke das Allgemeine erfaßt. Er

8 M: Diogenes Laertios VIII, § 54–56

ist der Urheber der gemeinen Vorstellung, die auch auf uns gekommen, die vier physikalischen Elemente – Feuer, Luft, Wasser, Erde – als Grundwesen anzusehen. Die Chemiker verstehen ein chemisch Einfaches unter Element; so gehen die vier Elemente nicht mehr.

Seine Gedanken will ich nun kurz angeben; aus seiner Philosophie ist nicht viel zu machen. Das viele Einzelne, was berichtet wird, fassen wir in den Zusammenhang eines Ganzen zusammen.

Kurz ist sein allgemeiner Gedanke von Aristoteles so zusammengefaßt[9]: »Empedokles hat zu den drei«, Feuer, Luft, Wasser, die vorher, jedes von diesem oder jenem, als Prinzip betrachtet wurden, »noch die Erde als das Vierte hinzugesetzt und gesagt, diese seien es, die immer bleiben und nicht werden, sondern nur nach dem Mehr oder Weniger vereinigt und geschieden in Eins zusammengehen und aus Einem kommen.« Kohlenstoff, Metalle usw. sind nichts an und für sich Seiendes, was bleibt und nicht wird; so ist nichts Metaphysisches dabei beabsichtigt. Bei Empedokles ist dies aber der Fall: jedes Ding entstehe durch irgendeine Art der Verbindung der vier. Diese vier Elemente in unserer gewöhnlichen Vorstellung sind nicht jene sinnlichen Dinge, wenn wir sie als allgemeine Elemente betrachten; denn sinnlich betrachtet, gibt es noch andere verschiedene sinnliche Dinge. Alles Organische z. B. ist anderer Art; ferner Erde als *eine*, als einfache reine Erde ist nicht, sondern sie ist in mannigfacher Bestimmtheit. Indem wir von den vier Elementen hören, so liegt darin die Erhebung der sinnlichen Vorstellung in den Gedanken.

In Ansehung des abstrakten Begriffes ihres Verhältnisses zueinander sagt Aristoteles weiter[10], daß Empedokles (ebenso wie Heraklit), und zwar zuerst, nicht nur die vier Elemente als Prinzipien gebraucht habe, sondern auch »Freundschaft und Feindschaft«. Wir haben diese bei Heraklit schon ge-

9 M: *Metaphysik* I, 3; *De generatione et corruptione* I, 1
10 M: *Metaphysik* I, 1

sehen; es erhellt unmittelbar, daß sie anderer Art sind: sie sind eigentlich etwas Allgemeines. Es kommen bei ihm die vier Naturelemente als die realen und als die ideellen Prinzipien Freundschaft und Feindschaft vor; so hat er sechs Prinzipien. Ich führe die Bemerkungen an, die Aristoteles hierüber macht.

α) »Wenn man dies in seiner Konsequenz und nach dem Verstande nehmen wolle, nicht bloß wie Empedokles davon stammelt, so werde man sagen, daß die Freundschaft das Prinzip des Guten, die Feindschaft aber das Prinzip des Bösen sei, so daß man gewissermaßen sagen könne, Empedokles setze, und zwar zuerst, das Böse und das Gute als die absoluten Prinzipien, weil das Gute das Prinzip alles Guten, das Böse das Prinzip alles Bösen ist.« Aristoteles zeigt die Spur des Allgemeinen darin auf. Ihm ist es nämlich, wie notwendig, um den Begriff des Prinzips zu tun, das an und für sich selbst ist. Dies aber ist nur der Begriff oder der Gedanke, der unmittelbar an ihm selbst für sich ist (was an sich ist, ist nicht für sich, sondern für ein Anderes, wie in der Formeinheit des Seins und Nichtseins); solches Prinzip haben wir noch nicht gesehen, sondern erst bei Anaxagoras. Aristoteles vermißte schon das Prinzip des Guten bei Heraklit, und er wollte es daher gern bei Empedokles finden. Unter dem Guten ist das zu verstehen, was Zweck an und für sich selbst ist, das schlechthin in sich Feste. Es ist schon mehrmals bemerkt, daß Aristoteles bei den alten Philosophen ein Prinzip der Bewegung vermißte; er sagt, man kann die Veränderung nicht begreifen aus dem Sein. Dies Prinzip haben wir nun bei Heraklit in der Bewegung des Werdens gefunden. Aber ein noch tieferes Prinzip nennt Aristoteles das Umweswillen, den Zweck; das Gute ist das, was um seiner selbst willen ist. Der Zweck ist der Begriff, der an und für sich feststeht, der sich selbst bestimmt; so ist er das Wahre, das schlechthin für sich ist, wodurch alles andere ist. Drücken wir den Zweck (das Gute) als das Wahre aus, so hat es noch die Bestimmung des Tätigen, des Sichvoll-

führens, des Selbstzwecks, des Begriffs, der an und für sich ist, – Zweck, der sich für sich bestimmt und zugleich so die Tätigkeit ist, sich hervorzubringen; so ist er die Idee, der Begriff, der sich objektiviert und in seiner Objektivität mit sich identisch ist. Aristoteles vermißt bei Heraklit das Prinzip des Zwecks, des Sichgleichbleibenden, des Sicherhaltens; er polemisiert so gegen Heraklit stark, weil da nur Veränderung ist, ohne Zurückgehen, ohne Zweck. Dies glaubt er nun hier zu finden; aber zugleich sagt er, Empedokles stammele nur.

β) Die zwei allgemeinen Prinzipien, Vereinen und Trennen, sind sehr wichtige Denkbestimmungen. Aber Aristoteles sagt ferner über das nähere Verhältnis und die Bestimmung dieser Prinzipien, tadelt, daß »Empedokles diese Prinzipien der Freundschaft und Feindschaft weder durchgreifend gebraucht, noch auch in ihnen selbst ihre Bestimmtheit festhält (ἐξευρίσκει τὸ ὁμολογούμενον), denn häufig scheidet bei ihm die Freundschaft, und die Feindschaft vereinigt; denn wenn das All durch die Feindschaft in die Elemente auseinandertritt, so wird dadurch das Feuer in Eins vereinigt und ebenso jedes der anderen Elemente«. Die Trennung ist ebenso notwendig Vereinigung. Das Getrennte, auf einer Seite zu stehen Kommende ist selbst ein in sich Vereintes, – seine Selbständigkeit. Die Scheidung der Elemente, welche im All verbunden sind, ist Vereinigung der Teile jedes Elements unter sich. »Wenn aber alles durch Freundschaft wieder in eins zusammengeht, ist notwendig, daß aus jedem Selbständigen seine Teile wieder ausgeschieden werden.« Denn es sind viele, vier: es steht also in verschiedener Beziehung. Das Ineinswerden ist selbst ein Vielfaches, ein Geschiedenes; also ist das Zusammengehen zugleich ein Scheiden. Dies ist der Fall überhaupt mit aller Bestimmtheit, daß sie das Gegenteil an ihr selbst sein und als solches sich darstellen muß. Es ist eine tiefe Bemerkung, daß überhaupt keine Einigung ohne Trennung, keine Trennung ohne Einigung ist; Identität und Nicht-Identität sind solche Denk-

bestimmungen, aber sie können nicht getrennt werden. Es ist ein Tadel des Aristoteles, der in der Natur der Sache liegt. Aristoteles merkt an: »Empedokles ist der erste gewesen« (Empedokles ist jünger als Heraklit), »der solche Prinzipien aufgestellt hat, indem er das Prinzip der Bewegung nicht als Eines setzte, sondern verschiedene und entgegengesetzte.«

γ) Daß die realen Momente die bekannten vier Elemente sind, ist schon gesagt. Aber Aristoteles sagt ferner: »Er gebraucht sie ebenso nicht als vier« Gleichgültige nebeneinander, wie wir vier sagen, ohne Verhältnis zueinander, »sondern im Gegensatze als zwei; das Feuer für sich und die anderen als *eine* Natur (ὡς μίᾳ φύσει), – Erde, Luft, Wasser.« Das Interessanteste wäre die Bestimmung ihres Verhältnisses.

δ) Was das Verhältnis der zwei ideellen Momente, Freundschaft und Feindschaft, und der vier realen Elemente betrifft (wie dies Ideelle sich realisiert), so stammelte er hierüber, wie Aristoteles sich ausdrückt. Er hat sie nicht gehörig unterschieden, sondern sie koordiniert[11], – kein vernünftiges Verhältnis; so daß sechs Elemente bei ihm erscheinen (wie Sextus[12] oft von den sechs Elementen des Empedokles spricht) in Versen, die uns Aristoteles und Sextus aufbewahrt[13]:

Mit der Erde sehn wir die Erde, mit Wasser das Wasser,
Mit Luft göttliche Luft, und mit Feuer das ewige Feuer,
Mit der Liebe die Liebe, den Streit mit traurigem Streite.

So sehen wir sie häufig nebeneinander als seiend von gleicher Würde aufgezählt; aber es versteht sich von selbst, daß Empedokles beide Weisen, die reale und ideale, auch unterschied und den Gedanken als die Beziehung jener aussprach.

---

11 M: Aristoteles, *Metaphysik* I, 8; III, 1; XII, 10

12 M: *Adversus mathematicos* VII, § 120; IX, § 10; X, § 317

13 M: Aristoteles, *Metaphysik* III, 4; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* I, § 303; VII, § 92, 121

Durch Teilnahme an ihnen werden sie für uns. Darin liegt die Vorstellung, daß der Geist, die Seele selbst die Einheit, dieselbe Totalität der Elemente ist[14], – sich nach dem Prinzip der Erde zur Erde, nach dem des Wassers zum Wasser, nach dem der Liebe zur Liebe usf. verhält. Indem wir Feuer sehen, so ist es dies Feuer in uns, für welches das objektive Feuer ist usf.

Über das Verhältnis dieser realen Momente ist schon gesagt, daß er das Feuer auf die eine Seite und die drei anderen als den Gegensatz hiervon auf die andere Seite stellte. Und auch den Prozeß dieser Elemente erwähnt er, aber er hat ihn weiter nicht begriffen; sondern dies ist das Auszeichnende, daß er ihre Einheit als eine Vermischung vorstellt. In dieser synthetischen Verbindung – oberflächliche, begrifflose Beziehung, zum Teil Bezogen-, zum Teil auch Nichtbezogensein – kommt nun notwendig der Widerspruch vor, daß einmal die Einheit der Elemente gesetzt ist, das andere Mal ebenso ihre Trennung, – nicht die allgemeine Einheit, worin sie als Momente sind, in ihrer Verschiedenheit selbst unmittelbar eins und in ihrer Einheit unmittelbar verschieden, sondern diese beiden Momente; Einheit und Verschiedenheit, fallen auseinander.[15] Vereinigung und Scheidung sind die ganz unbestimmten Verhältnisse.

Aristoteles führt α) an[16]: »Es ist nichts eine Natur, sondern allein eine Mischung und Trennung des Gemischten. Sie wird Natur nur von den Menschen genannt.« Dasjenige nämlich, woraus etwas ist, als aus seinen Elementen oder Teilen, nennen wir noch nicht Natur, sondern die bestimmte Einheit derselben; z. B. die Natur eines Tieres ist seine bleibende, wesentliche Bestimmtheit, seine Gattung, seine Allgemeinheit, – es ist dies ein Einfaches. Allein die Natur in diesem Sinne hebt Empedokles auf. Denn jedes Ding ist nach ihm

14 M: Aristoteles, *De anima* I, 2

15 M: Aristoteles, *Physik* I, 4

16 M: *De generatione et corruptione* I, 1; II, 6; Empedokles, *Physicorum reliquiae* I, v. 105–108

die Vermischung einfacher Elemente; es selbst also ist nicht das Allgemeine, Einfache, Wahre an sich, – nicht wie wir es ausdrücken, wenn wir es Natur nennen.[17] Aristoteles nennt Natur, daß sich etwas nach seinem Selbstzwecke bewegt; in späterer Zeit ist diese Vorstellung freilich schon mehr verlorengegangen.

β) Indem die Elemente also so einfach an sich Seiende sind, so wäre eigentlich kein Prozeß derselben gesetzt; denn im Prozesse eben sind sie zugleich nur verschwindende Momente, nicht an sich Seiende. So an sich wären sie unveränderlich, oder sie können sich nicht zu einem Eins konstituieren; denn in dem Eins eben hebt sich ihr Bestehen (oder ihr Ansichsein) auf. Aber dies Eins ist eben von ihm gesetzt: die Dinge *bestehen* aus diesen Elementen; es ist darin *zugleich* ihre Einheit gesetzt. Mit Recht sagt Aristoteles[18], daß Empedokles sich selbst und der Erscheinung widerspreche, denn das eine Mal behauptet er, daß keines der Elemente aus dem anderen entspringe, sondern alles andere aus ihnen; zugleich aber läßt er sie in *ein* Ganzes durch die Freundschaft werden und aus diesem Einen wieder durch den Streit. »So werden durch bestimmte Unterschiede und Eigenschaften das eine Wasser, das andere Feuer usf. Wenn nun die bestimmten Unterschiede weggenommen werden (und sie können weggenommen werden, da sie entstanden – nicht an sich – sind), so ist offenbar, daß Wasser aus Erde und umgekehrt entsteht.« Denn das, woraus die Elemente sind, ist z. B. ebenso in seiner Einheit Wasser, und die Erde, die daraus hervorgeht, geht aus dem Wasser hervor. Insofern das Eins nicht Eins, ist also Wasser + Erde + Luft + Feuer; so soll's auch nicht sein, sondern Eins. Indem sie in Eins werden, so ist ihre Bestimmtheit, das, wodurch Wasser Wasser ist, nichts an sich; dies widerspricht aber dem, daß sie die absoluten Elemente sind oder daß sie an sich sind.

---

17 M: vgl. Aristoteles, *Metaphysik* III, 3

18 M: *De generatione et corruptione* I, 1

Sie sind nicht an sich; d. h. sie sind übergehend in ein Anderes, »so daß es nicht deutlich (ἄδηλον), ob er eigentlich das Eine oder das Viele zum Wesen gemacht«. Die wirklichen Dinge betrachtete er als eine Vermischung der Elemente, gegen deren Ursprünglichkeit er aber auch wieder alles aus Einem durch die Freundschaft und Feindschaft entspringend sich denkt. Dies ist die Natur des synthesierenden Vorstellens überhaupt, dies das gewöhnliche Gedankenlose, jetzt die Einheit, dann die Vielheit festzuhalten und beide Gedanken nicht zusammenzubringen; Eins ist aufgehoben und *auch* nicht Eins.

Dies sind die Hauptmomente. Empedokles ist mehr poetisch als bestimmt philosophisch; er ist nicht von großem Interesse. Empedokles' Synthesis gehört zum Heraklit, als eine Vervollständigung des Verhältnisses. Heraklits spekulative Idee ist auch in der Realität überhaupt als Prozeß; aber die einzelnen Momente sind nicht als Begriffe gegeneinander, nicht in der Realität. Empedokles' Begriff der Synthese macht sich noch bis diesen Tag geltend.

2. Leukipp und Demokrit

Interessanter sind Leukipp und Demokrit; sie setzen die eleatische Schule fort. Diese beiden Philosophen gehören demselben philosophischen Systeme; sie sind in Ansehung ihrer philosophischen Gedanken zusammenzunehmen und so zu betrachten. Leukipp ist der ältere. Demokrit war Schüler und Freund Leukipps[19]; er vervollkommnete das, was jener angefangen; aber was ihm hierin eigentümlich angehört, ist schwerer zu unterscheiden, geschichtlich nicht nachzuweisen.

Bei Empedokles sehen wir Bestimmtheit der Prinzipien hervortreten, Scheidung der Prinzipien. Daß der Unterschied zum Bewußtsein kommt, ist ein wesentliches Moment; aber

19 M: Aristoteles, *Metaphysik* I, 4

die Prinzipien haben hier teils den Charakter von physischem Sein, teils zwar von ideellem Sein, aber diese Form ist noch nicht Gedankenform. Dagegen sehen wir bei Leukipp und Demokrit ideellere Prinzipien – das Atome und das Nichts – und ein näheres Eindringen der Gedankenbestimmung in das Gegenständliche – den Anfang einer Metaphysik der Körper – oder die reinen Begriffe die Bedeutung von Körperlichkeit erhalten, den Gedanken in gegenständliche Form übergehen. Die Lehre ist im Ganzen unausgebildet und kann keine Befriedigung geben.

Von den *Lebensumständen* des Leukipp ist durchaus nichts Näheres bekannt, nicht einmal, was er für ein Landsmann gewesen. Einige machen ihn zu einem Eleaten, andere zu einem Abderiten (weil er mit Demokrit zusammengewesen; Abdera liegt in Thrakien am Archipelagos) oder Melier (Melos ist eine Insel nicht weit von der peloponnesischen Küste) oder auch, wie Simplicius[20], zu einem Milesier. Daß er ein Zuhörer und Freund Zenons gewesen, wird bestimmt angegeben; doch scheint er fast gleichzeitig mit ihm gewesen zu sein, so wie auch mit Heraklit.

Leukipp ist der Urheber des berüchtigten *atomistischen* Systems, das, in neueren Zeiten wiedererweckt, als das Prinzip vernünftiger Naturforschung gegolten hat. Nehmen wir dies System für sich, so ist es freilich dürftig und nicht viel darin zu suchen. Allein dies muß dem Leukipp als großes Verdienst zugeschrieben werden, daß er, wie es in unserer gemeinen Physik ausgedrückt wird, die allgemeinen und sinnlichen Eigenschaften der Körper unterschied. Die allgemeine Eigenschaft heißt spekulativ, daß er das Körperliche durch den Begriff oder das Wesen des Körpers in der Tat allgemein bestimmte; Leukipp faßte die Bestimmtheit des Seins nicht auf jene oberflächliche Weise, sondern auf spekulative. Wenn gesagt wird, der Körper hat diese allgemeine Eigenschaft, z. B. Gestalt, Undurchdringlichkeit, Schwere, so stellt man

20 M: Zu Aristoteles, *Physik* (7)

sich vor, die unbestimmte Vorstellung »Körper« sei das Wesen und sein Wesen etwas anderes als diese Eigenschaften. Aber spekulativ ist das Wesen eben die allgemeinen Bestimmungen, oder sie sind der abstrakte Inhalt und die Realität des Wesens. Dem Körper als solchem bleibt dort nichts für das Wesen als die reine Einzelheit, – dies die Bestimmung des Wesens. Aber er ist Einheit Entgegengesetzter, und die Einheit als Einheit dieser Prädikate macht sein Wesen aus, oder sie sind Wesenheiten, – die allgemeinen Begriffe sind Wesen, oder sie sind an sich seiende.

Erinnern wir uns, daß wir in der eleatischen Philosophie das Sein und Nichtsein als Gegensatz sahen: Nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht. Auf die Seite des Nichtseins fällt alles Negative überhaupt, Bewegung, Veränderung, Denken usf. – lauter Bestimmungen, die aufgehoben werden, indem nur das Sein ist. Sein ist noch nicht die in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Einheit, wie Heraklits Bewegung und das Allgemeine. Von der Seite, daß in die sinnliche unmittelbare Wahrnehmung Unterschied, Veränderung, Bewegung fällt usf., kann gesagt werden, daß die Behauptung, nur das Sein sei, dem Augenscheine ebenso widerspricht als dem Gedanken. Denn dies Nichts *ist*, das die Eleaten aufhoben; sie haben diese zwei Momente, beide haben Gleichgültigkeit. Oder in der Heraklitischen Idee ist Sein und Nichtsein dasselbe. Dies erhellt, wenn wir aus dieser Einheit wieder trennen die Bedeutung: Das Sein ist, aber das Nichtsein, da es eins mit dem Sein, ist ebensowohl; oder Sein ist sowohl Prädikat des Seins als des Nichtseins. Dies spricht Leukipp aus; was in Wahrheit bei den Eleaten vorhanden war, spricht Leukipp als seiend aus.

Das Sein aber und Nichtsein, beide mit der Bestimmung eines Gegenständlichen oder, wie sie für die sinnliche Anschauung sind, ausgesprochen, so sind sie der Gegensatz des Vollen und Leeren (τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν). Das Leere ist das als seiend gesetzte Nichts; das Volle aber, ihm gegenüber, das als Gegenstand (Realität) überhaupt gesetzte Sein.

Dies sind die Grundwesenheiten und die Erzeugungen von allen[21] – Sein-für-Anderes und Reflexion-in-sich, nur sinnlich, nicht an sich bestimmt; denn das Volle ist sich selbst gleich, wie das Leere.

Das Volle ist unbestimmt, hat das Atom zu seinem Prinzip. Das Absolute ist das Atom und das Leere (τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν); das ist wichtige Bestimmung, wenn auch dürftig. Das Prinzip ist also, daß das Atome und das Leere das Wahre, das Anundfürsichseiende ist. Nicht die Atome, wie wir sprechen, nicht dies Eins allein, wie wir es uns z. B. in der Luft schwimmend vorstellen, – das Dazwischen ist ebenso notwendig, dies Nichts; und dies haben sie als das Negative, als das Leere bestimmt. Es ist so hier die erste Erscheinung des atomistischen Systems.

Von diesem Prinzipe selbst sind nun näher seine Bestimmungen, Bedeutungen anzugeben.

a) Das Erste ist das *Eins*, die Bestimmung des *Fürsichseins*; diese Bestimmung hatten wir noch nicht. Parmenides ist das Sein, abstrakt Allgemeine; Heraklit ist der Prozeß; die Bestimmung des Eins, Fürsichseins kommt dem Leukipp zu. Parmenides sagt, das Nichts ist gar nicht; bei Heraklit war Sein und Nichts im Prozeß; Leukipp hat auch das Positive als fürsichseiendes Eins und das Negative als Leeres.

Das Fürsichsein ist eine wesentliche, notwendige Gedankenbestimmung. Das atomistische Prinzip ist nicht vorbei, nach dieser Seite muß es immer sein. Das Eins ist jetzt und ist immer und muß in jeder logischen Philosophie als ein wesentliches Moment vorkommen[22], nicht aber als Letztes. Die konkretere Bestimmung des Eins, der Einheit, des Seins ist nun die, daß das Eins das Fürsichsein ist; dies ist Sein, einfache Beziehung auf sich selbst, als Sein. Aber es ist wichtig, daß das Fürsichsein auch reicher bestimmt ist; es ist Beziehung auf sich durch Negation des Andersseins. Wenn ich

---

21 M: Aristoteles, *Metaphysik* I, 4

22 M: vgl. *Logik*, Buch I, Abschnitt 2, Kapitel 3; → Bd. 5, S. 372 ff.

sage, ich bin für mich, so bin ich nicht nur, sondern negiere in mir alles andere, schließe es von mir ab, sofern es als äußerlich erscheint. Es ist die Negation des Andersseins, – dieses ist Negation gegen mich. So ist das Fürsichsein Negation der Negation, und diese ist, wie ich es nenne, die absolute Negativität. Ich bin für mich, da negiere ich das Anderssein, das Negative; und diese Negation der Negation ist also Affirmation. Diese Beziehung auf mich im Fürsichsein ist so affirmativ, ist Sein, das ebensosehr Resultat ist, vermittelt ist durch ein Anderes, – aber durch Negation des Anderen; Vermittlung ist darin enthalten, aber eine Vermittlung, die ebensosehr aufgehoben ist.

Das Fürsichsein ist ein großes Prinzip. Das Werden ist nur das Umschlagen von Sein in Nichts und von Nichts in Sein, wo jedes negiert ist; aber daß gesetzt ist, daß beide seien, einfach bei sich selbst, ist das Prinzip des Fürsichseins, was bei Leukipp zum Bewußtsein, zur absoluten Bestimmung geworden ist. Es ist der Fortgang vom Sein, Werden. Im Logischen kommt dann zwar zuerst das Dasein.[23] Dies ist aber das Erscheinende, der Schein; es gehört der Sphäre der Erscheinung an und kann so nicht Prinzip der Philosophie werden. Die Entwicklung der Philosophie in der Geschichte muß entsprechen der Entwicklung der logischen Philosophie; aber es muß in dieser Stellen geben, die in der Entwicklung in der Geschichte wegfallen. Wollte man z. B. das Dasein zum Prinzip machen, so wäre es das, was wir im Bewußtsein haben: es sind Dinge, diese sind relativ, sie sind da, sind endlich und haben eine Relation zueinander; es ist dies die Kategorie unseres gedankenlosen Bewußtseins.

In Leukipp sehen wir nun jenes Prinzip; dies ist die Hauptsache. Bei Leukipp ist das Eins noch das abstrakte Eins. Das Prinzip ist zwar noch sehr abstrakt, obgleich es bestrebt ist, sich konkret zu machen; aber hierbei geht es dann noch sehr dürftig zu. Die wesentliche Bestimmung ist das Eins gegen-

23 M: vgl. *Logik*, Buch I, Abschnitt 1, Kapitel 2; → Bd. 5, S. 115 ff.

über der Einheit, dem Sein; in anderer Form die Einzelheit (das Atom ist das Individuelle, Unteilbare, die Bestimmung der Subjektivität), – das Allgemeine gegenüber der Individualität, der Subjektivität. Hierum handelt es sich in allen Dingen; es sind dies die großen Bestimmungen, und man weiß erst, was man an diesen dürftigen Bestimmungen hat, wenn man auch im Konkreten erkennt, daß sie auch da die Hauptsache sind. Z. B. in der Freiheit, dem Recht, Gesetz und dem Willen handelt es sich nur um diesen Gegensatz der Allgemeinheit und Einzelheit. Der Geist ist auch Atom, Eins; aber, als Eins in sich, unendlich voll.

Bei Leukipp und Demokrit ist die Bestimmtheit (die bei Epikur hernach vorkommt) physikalisch geblieben; es kommt aber auch im Geistigen vor. In der Sphäre des Willens kann die Ansicht gemacht werden, daß im Staate der einzelne Wille, als Atom, das Absolute sei. Das sind die neueren Theorien über den Staat, die sich auch praktisch geltend machten. Der Staat muß auf dem allgemeinen Willen beruhen, sagt man, das ist an und für sich seiender Wille oder der Wille der Einzelnen; das Letzte ist atomistisch, so Rousseaus *Contrat social*. Alles dies kommt von der Gedankenbestimmung des Eins.

Das Prinzip des Eins ist ganz ideell, gehört ganz dem Gedanken an, selbst wenn man auch sagen wollte, daß Atome existieren. Das Atom kann materiell genommen werden, es ist aber unsinnlich, rein intellektuell; die Atome Leukipps sind nicht die *molécules*, die kleinen Teile der Physik. So kommt bei Leukipp die Vorstellung vor, daß »die Atome unsichtbar sind (ἀόρατα)«, wir sie nicht sehen können »wegen der Kleinheit ihrer Körperlichkeit«[24], – wie man in neuerer Zeit von den *molécules* spricht. Es ist dies aber nur eine Ausrede; das Eins kann man nicht sehen, es ist ein Abstraktum des Gedankens. Mit Gläsern und Messern kann man das Atom nicht zeigen (ebenso die sinnlichen Eigen-

24 M: Aristoteles, *De generatione et corruptione* I, 8

schaften des Sehens, Hörens); was man zeigt, ist immer Materie, die zusammengesetzt ist. So will man in neueren Zeiten durch das Mikroskop das Innere – die Seele – erforschen, im Organischen dahinterkommen, besonders sehen und fühlen. Das Prinzip des Eins ist also ganz ideell, nicht aber, als ob es nur im Gedanken, im Kopfe wäre, sondern so, daß der Gedanke das wahre Wesen der Dinge ist. So hat es Leukipp auch verstanden, und seine Philosophie ist mithin gar nicht empirisch. Tennemann (Bd. I, S. 261) sagt dagegen ganz schief: »Das System des Leukipp ist das entgegengesetzte des eleatischen; er erkennt die Erfahrungswelt für die einzig objektiv reale und die Körper für die einzige Art von Wesen.« Aber das Atome und das Leere sind keine Dinge der Erfahrung. Leukipp sagt: die Sinne sind es nicht, durch die wir des Wahren bewußt werden, – Idealismus im höheren Sinne, nicht subjektiver.

b) Von Atom ist die Übersetzung Individuum, nur stellen wir uns dabei sogleich ein konkretes Einzelnes vor. Diese Prinzipien sind hoch zu achten, denn sie sind ein Fortschritt; das Unzureichende tritt aber sogleich hervor, sowie von ihnen weiter fortgegangen wird. Die weitere Vorstellung von allem Konkreten, Wirklichen ist nämlich: »Das Volle aber ist nichts Einfaches, sondern es ist ein unendlich Vielfaches. Diese unendlich *Vielen* bewegen sich im *Leeren*; denn das Leere ist. Ihre Vereinigung (Zusammenkommen) macht das Entstehen« – d. h. von einem existierenden Dinge, das für die Sinne ist –, »die Auflösung und Trennung das Vergehen.« Alle weiteren Kategorien fallen hier hinein. »Die Tätigkeit und Passivität besteht darin, daß sie sich berühren; aber ihre Berührung ist nicht, daß sie eins werden, denn aus dem, was wahrhaft (abstrakt) eins ist, wird nicht eine Menge, noch aus dem, was wahrhaft (abstrakt) viel ist, eins.« Oder: »Sie sind in der Tat weder passiv noch tätig«, sie bleiben immer durchs Leere getrennt. Denn als tätig und passiv sind sie aufeinander bezogen; d. h. sie sind eins miteinander, und sie sind nicht absolut Viele, d. h. in ihrer

Vielheit an und für sich Seiende; sondern die Beziehung und Trennung, das Verhältnis der Aktivität und »Passivität ist allein das Leere«, – ein rein Negatives für sie, d. h. das ihnen Fremde; ihre Beziehung ist etwas anderes als sie. So z. B. wenn ich zähle, ein Geldstück, zwei, drei usf., so ist dies weder eine Tätigkeit dieser Stücke noch ein Leiden; sie bleiben, was sie sind, es ist keine Beziehung derselben. Die Atome sind also, selbst bei der erscheinenden Vereinigung in dem, was wir Dinge nennen, getrennt voneinander durch das Leere. Dies Leere ist auch das Prinzip der Bewegung, die Atome bewegen sich im Leeren; und dies ist gleichsam eine Sollizitation von ihnen, dieses Leere zu erfüllen, es zu negieren. Dies sind ihre Sätze.[25]

Wir sehen, daß wir unmittelbar an der Grenze dieser Gedanken sind; denn wo von Beziehung die Rede sein sollte, treten wir heraus aus ihnen. α) Erstlich das *Gedachte* ist, wie schon erinnert, das Sein und Nichtsein, und *vorgestellt* als Verschiedene in Beziehung aufeinander (denn an sich haben sie keine Verschiedenheit) das Volle und Leere, – das für das Bewußtsein gesetzte Sein und Nichtsein. β) Das Volle aber hat ebensowohl die Negativität an ihm selbst, es ist als Fürsichseiendes ein Anderes, für sich ausschließend Anderes; es ist Eins und unendlich viele Eins. Das Leere ist aber nicht das Ausschließende, sondern die reine Kontinuität; Eins und Kontinuität sind die Gegensätze. γ) Beide nun so fixiert, so ist für die Vorstellung nichts annehmlicher, als in der seienden Kontinuität die Atome schwimmen – sie bald getrennt, bald vereinigt werden – zu lassen, so daß ihre Vereinigung nur eine oberflächliche Beziehung, eine Synthesis ist, die nicht durch die Natur des Vereinten bestimmt ist, sondern worin im Grunde diese an und für sich Seienden noch getrennt bleiben, – keine Beziehung derselben an ihnen selbst, Besonderung.

Dies ist aber ein ganz äußerliches Verhalten; Selbständige

25 M: ibid.

werden verbunden mit Selbständigen, bleiben selbständig, und so ist es nur eine mechanische Vereinigung. Alles Lebendige, Geistige usf. ist so nur zusammengesetzt, und die Veränderung, Erzeugung, Schaffung ist daher bloß Vereinigung. Hier zeigt sich gleich die ganze Dürftigkeit. Auch in neuerer Zeit, besonders durch Gassendi, ist diese Vorstellung von Atomen erneuert worden. Aber die Hauptsache ist, daß, sowie man diese Atome, *molécules,* kleine Teile usf. als selbständig bestehen läßt, die Vereinigung nur mechanisch wird; die Vereinigten bleiben einander äußerlich, das Band ist nur äußerlich, – eine Zusammensetzung.

So dürftig diese Vorstellung ist, so dürfen wir doch dies nicht hinzufügen, was zum Teil die Vorstellung neuerer Zeiten hinzufügt, daß einmal in der Zeit so ein Chaos gewesen sei, eine von Atomen erfüllte Leere, die dann nachher so sich verbunden und geordnet haben, daß dadurch diese Welt herausgekommen sei; sondern es ist noch jetzt und immer, daß das Ansichseiende das Leere und das Volle ist. Gerade dies ist die befriedigende Seite, welche die Naturforschung in solchen Gedanken gefunden, daß darin das Seiende in seinem Gegensatze als Gedachtes und entgegengesetzt Gedachtes ist, hiermit als an und für sich Seiendes. Die Atomistik stellt sich daher überhaupt der Vorstellung von einer Schöpfung und Erhaltung der Welt durch ein fremdes Wesen gegenüber. Die Naturforschung fühlt in der Atomistik zuerst sich davon befreit, keinen Grund für die Welt zu haben. Denn wenn die Natur als von einem Anderen erschaffen und erhalten vorgestellt wird, so wird sie vorgestellt als nicht an sich seiend, ihren Begriff außer ihr zu haben; d. h. sie hat einen ihr fremden Grund, sie als solche hat keinen Grund, sie ist nur aus dem Willen eines Anderen begreiflich; wie sie ist, ist sie zufällig, ohne Notwendigkeit und den Begriff an ihr selbst. In der Vorstellung der Atomistik aber ist die Vorstellung des Ansich der Natur überhaupt, d. h. der Gedanke findet sich selbst in ihr; und dies ist das Erfreuliche für den Begriff, eben sie zu begreifen, es als Begriff zu

setzen. In den abstrakten Wesen hat die Natur den Grund an ihr selbst, ist einfach, für sich. Das bestimmte, Einem entgegengesetzte oder als dem Bewußtsein entgegengesetzte sinnliche Sein muß einen Grund haben: die Ursache ist das Entgegengesetzte, der Grund die Einheit dieser Entgegengesetzten, – ihre eigene Bestimmung. Das Atom und das Leere sind einfache Begriffe. Mehr als dies Formelle aber – daß überhaupt ganz allgemeine einfache Prinzipien, der Gegensatz des Eins und der Kontinuität aufgestellt ist, daß der Gedanke sich darin, in der Natur findet oder das Wesen ein Gedachtes an sich ist – ist nicht darin zu sehen und zu finden.

Wenn wir von einer weiteren, reicheren Naturansicht ausgehen und fordern, daß aus der Atomistik auch sie begreiflich werde, so ist die Befriedigung sogleich aus; man sieht sogleich das Inkonsequente, das Nichthinreichende, irgend damit weiterzukommen. Aber an sich ist sogleich über diese Gedanken hinauszugehen. Der Gegensatz der Kontinuität und Nichtkontinuität ist der erste; aber es sind Momente des reinen Gedankens, über die er sogleich hinausgehen muß. Denn eben diese Negativen, die Eins, sind nicht an und für sich; die Atome sind ununterscheidbar, gleich an sich, oder ihr Wesen ist als reine Kontinuität gesetzt, – sie fallen vielmehr unmittelbar in *einen* Klumpen zusammen. Die Vorstellung hält sie wohl auseinander, gibt ihnen ein sinnlich vorgestelltes Sein; aber sind sie gleich, so sind sie reine Kontinuität, – dasselbe was das Leere ist.

Aber das, was ist, ist konkret, bestimmt. Wo kommt nun diese Bestimmtheit her, wie Farbe, Gestalt? Das ist ganz etwas Äußerliches und Zufälliges. Die bestimmte Verschiedenheit vermißt man; das Eins, als das Fürsichseiende, verliert alle Bestimmtheit. Nimmt man verschiedene Materien an, elektrischen, magnetischen, Licht-Stoff, mechanisches Drehen der *molécules*, so ist man α) ganz unbekümmert um Einheit, β) sagt nie ein vernünftiges Wort über den Übergang der Erscheinungen, – nur Tautologien.

c) Leukipp und Demokrit wollten weitergehen; so tritt Beziehung ein, d. h. das Aufheben dieser Atome, ihres Anundfürsichseins. Es soll eine Pflanze erklärt werden. Woher kommt die Bestimmung? Wie will man die Unterschiedenheit aus diesen Prinzipien auffassen? (Im Politischen kommt sie vom einzelnen Willen.) Bei Leukipp ist nun das Bedürfnis eines *bestimmteren Unterschiedes* als dieses oberflächlichen der Vereinigung und Trennung eingetreten; er hat ihn dadurch zu machen gesucht, daß er mehr Bestimmungen an den Atomen setzt. Sie werden eben deswegen als ungleich gesetzt, und zwar ihre Verschiedenheit ebenso unendlich. Diese Verschiedenheit hat Leukipp näher auf dreierlei Weise zu bestimmen versucht. Aristoteles führt an[26], er habe gesagt, die Atome seien verschieden α) nach der Gestalt, wie *A* von *N*; β) durch die Ordnung (Ort), wie *AN* oder *NA*; γ) durch die Stellung, ob sie aufrecht stehen oder liegen, wie *Z*, *N*. Daher sollen alle Unterschiede kommen. Wir sehen, dies sind ebenso wieder äußere Beziehungen, gleichgültige Bestimmungen. Gestalt, Ordnung und Lage sind unwesentliche Verhältnisse – Verhältnisse, welche nicht die Natur des Dinges an sich selbst betreffen, sondern deren Einheit und Beziehung nur in einem Anderen ist, – Indifferente, nicht durch den Begriff, sein Wesen Bezogene, das gleichgültige Sein derselben. Für sich ist dieser Unterschied schon inkonsequent. Die Atome sind das ganz einfache Eins; von Gestalt, Ordnung kann da nicht die Rede sein; sie sind einander vollkommen gleich, einer solchen Verschiedenheit gar nicht fähig; also ist ihre Stellung kein Unterschied. Diese Bestimmungen sind für sich sehr dürftig. Es ist Zurückführen des Sinnlichen auf wenige Bestimmungen; aber das Sinnliche ist als selbständig angenommen, – in Materien.

Aristoteles sagt von Leukipp[27], »er wollte den Gedanken der Erscheinung und sinnlichen Wahrnehmung näherbrin-

---

26 M: *Metaphysik* I, 4

27 M: *De generatione et corruptione* I, 8

gen«, indem er das Nichts ebenso als seiend behauptete wie das Sein, und dies ist notwendig im Begriffe; »und er stellte dadurch die Bewegung, Entstehen und Untergehen als an sich seiend vor«; Werden, das für die sinnliche Anschauung ist, ist auch an sich, als eine Trennung und Vereinigung der Atome, des Einfachen, an und für sich Seienden. Aber sie ist so in der Tat nicht an den Atomen selbst, sondern ein ihnen Fremdes; weil diese rein Selbständige sind, ihr Wesen nicht der Prozeß ist. Aber wenn er nun weitergeht und das Atom auch als *an sich* gestaltet vorstellt, so bringt er das Wesen wohl der sinnlichen Anschauung auch so näher, aber nicht dem Begriffe. Es muß wohl zur Gestaltung fortgegangen werden, aber dahin ist noch ein weiter Weg von der Bestimmung der Kontinuität und der Diskretion.

Leukipp schränkt die fernere Bestimmung hierauf ein; alle anderen Unterschiede sollen aus diesen begriffen werden. So finden wir Bestimmung der Gestalt angeführt. Aristoteles sagt[28]: »Demokrit und die meisten anderen alten Philosophen sind, wenn sie von dem Sinnlichen sprechen, sehr ungeschickt, indem sie alles Empfindbare zu einem Greiflichen machen wollen; denn sie reduzieren alles auf den Tastsinn.« Alle sinnlichen Eigenschaften »werden zurückgeführt auf Gestalt«, auf die verschiedene Verbindung von *molécules,* die etwas zu einem »Schmeckbaren«, Riechbaren macht. Weiß und schwarz sind so verschieden, seien dieses, sagen sie: »Das Schwarze sei das Rauhe, das Weiße das Glatte«, – ein Versuch, der auch in der Atomistik der neueren Zeit gemacht ist. Es ist der Trieb der Vernunft, nur die Weise ist falsch; so ein Arrangement der *molécules* ist eine ganz nichtssagende, unbestimmte Allgemeinheit. Dieses materielle Prinzip ist mechanisch; die Franzosen, von Descartes aus, stehen auf dieser Seite. Alles Konkrete ist nur äußerliche Zusammensetzung, es ist keine immanente Bestimmtheit vorhanden; der Übergang zu weiteren als mechanischen Be-

28 M: *De sensu*, c. 4

stimmungen macht sich nicht oder zeigt sich als dürftig, platt und kahl. In diesen Bestimmungen dieser Philosophie liegt die Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen – primären und sekundären – Eigenschaften, von denen jene darauf sich bezogen, daß die Materie selbständig und daß sie schwer sei.

Wir finden näher, daß Leukipp aus diesen Prinzipien des Atomen und des Leeren eine Konstruktion der Welt gewagt hat, die sonderbar erscheinen kann. Wie nun Leukipp mit diesen armen Bestimmungen weitergegangen und, indem er diese Gedanken als die absoluten nahm, nicht über diese Bestimmungen hinauskam und doch das Ganze der Welt damit vorstellte – eine ebenso leere Vorstellung –, davon gibt uns Diogenes Laertios (IX, § 31–33) einen Bericht, der geistlos genug aussieht; aber die Natur der Sache erlaubte nicht viel Besseres. Es ist damit weiter nichts zu machen, als die Dürftigkeit dieser Vorstellung daraus zu ersehen.

Nämlich: »Die Atome durch die Diskretion des Unendlichen treiben sich« (es tritt Repulsion der Atome ein), »verschieden an Gestalt, in das große Leere – durch den Widerstand gegeneinander (ἀντιτυπία) und eine erschütternde, schwingende Bewegung (παλμός)[29]; hier zusammengehäuft, machen sie einen Wirbel (δίνην), wo sie, zusammenstoßend und auf mannigfaltige Weise sich kreisend, die gleichen zu den gleichen zusammen geschieden werden. Da sie aber, wenn sie im Gleichgewichte wären, wegen der Menge keineswegs irgendwohin sich bewegen könnten, so gehen die feineren in das äußere Leere, gleichsam herausspringend, die übrigen bleiben beieinander, und verwickelt laufen sie gegeneinander zusammen und machen das erste runde System. Dies steht aber wie eine Haut ab, die aller Arten Körper in sich enthält; indem diese, der Mitte entgegenstrebend, eine Wirbelbewegung machen, so wird diese umgebende Haut fein, indem nach

29 M: Plutarch, *De placitis philosophorum* I, 26; Stobaios, *Eclogae physicae*, c. 20; Tennemann, Bd. I, S. 278

dem Zuge des Wirbels die kontinuierlichen zusammenlaufen. Auf dieselbe Art entsteht dann die Erde, indem die in die Mitte geführten zusammenbleiben. Die Umgebung, die wie eine Haut ist, wird wieder durch den Anflug der äußeren Körper vermehrt; und da sie sich eben im Wirbel bewegt, reißt sie alles an sich, was sie berührt. Die Verbindung einiger macht wieder ein System, zuerst das feuchte und schlammige, alsdann das ausgetrocknete und kreisende in dem Wirbel des Ganzen; alsdann entzündet, vollendet sich so die Natur der Gestirne. Der äußerste Kreis ist die Sonne, der innere der Mond« usf.

Dies ist eine leere Darstellung. Es ist weiter kein Interesse in diesen trüben, verworrenen Vorstellungen der Kreisbewegung und dessen, was später Anziehen und Abstoßen genannt worden ist, womit nicht weit zu kommen ist. Differente Bewegung ist als Wesen der Materie gesetzt; das Prinzip, wodurch die Atome sich bewegen, ist so das Leere, das Negative gegen das Affirmative. Das Prinzip und der Fortgang desselben ist hoch zu achten; aber sowie damit an das Konkrete gegangen wird, zeigt sich die Dürftigkeit für diese konkreten weiteren Bestimmungen.

Demokrit ist zuverlässiger aus Abdera (in Thrakien am ägäischen Meer), der in späteren Zeiten wegen ungeschickter Handlungen so berüchtigten Stadt. Er ist, wie es scheint, um die 80. Olympiade (460 v. Chr.) oder Ol. 77, 3 (470 v. Chr.) geboren; einige lassen ihn um die 71. Olympiade (494 v. Chr.) geboren werden.[30] Er ist – Diogenes Laertios gibt es an (IX, § 34) – vierzig Jahre jünger als Anaxagoras (wenn er nicht Ol. 71 geboren, sondern Ol. 80), lebte noch zu Sokrates' Zeiten und ist selbst jünger als dieser. Sein Verhältnis zu den Abderiten ist viel besprochen worden, und viele schlechte Anekdoten werden darüber von Diogenes Laertios erzählt. Er ist bekannt, weil er sich von seinen Mit-

30 M: Diogenes Laertios IX, § 41; Tennemann, Bd. I, S. 415

bürgern zurückzog. Er war sehr reich; sein Vater soll den Xerxes auf seinem Zuge nach Griechenland bewirtet haben.[31] Es wird von ihm berichtet, daß er sein ansehnliches Vermögen auf Reisen nach Ägypten und in das innere Morgenland verwandt habe; doch das letztere hat keine Glaubwürdigkeit. Sein Vermögen wird auf 100 Talente angegeben[32], und wenn ein attisches Talent von etwa 1000–1200 Taler darunter gemeint wäre, so hätte er allerdings damit schon weit kommen können. Daß er ein Freund und Schüler Leukipps gewesen, wird einstimmig berichtet; wo sie aber zusammen gewesen, ist nicht berichtet. »Nachdem er von seinen Reisen in sein Vaterland zurückgekommen, lebte er sehr eingezogen« (war verachtet von den Abderiten), »da er sein ganzes Vermögen verzehrt hatte, wurde aber von seinem Bruder aufgenommen und gelangte zu hoher Verehrung bei seinen Landsleuten«, nicht durch seine Philosophie, sondern »durch einige Weissagungen. Nach dem Gesetze konnte der, welcher sein väterliches Vermögen durchgebracht hatte«, kein ehrliches Begräbnis erhalten, d. h. »nicht in den väterlichen Begräbnisort aufgenommen werden. Um nun der Verleumdung und der üblen Nachrede« (als ob er sein Vermögen durch Liederlichkeit verschwendet) »keinen Raum zu geben, hat er den Abderiten sein Werk Διάκοσμος vorgelesen, und diese haben ihm dafür ein Geschenk von 500 Talenten gemacht, seine Bildsäule öffentlich aufstellen lassen und ihn mit großem Pomp begraben, nachdem er, bei 100 Jahre alt, gestorben.«[33] Daß dies auch ein Abderitenstreich gewesen sei, dafür haben es die wenigstens nicht angesehen, welche uns diese Erzählung hinterlassen haben.

Es ist schon erinnert worden, daß Demokrit ganz das Leukippische System aufnahm. Er sagte: »Nach der Meinung (νόμῳ) ist Warmes, nach der Meinung Kaltes, nach der Meinung Farbe, Süßes und Bitteres; nach der Wahrheit (ἐτεῇ)

31 M: Valerius Maximus VIII, 7
32 M: Diogenes Laertios IX, § 35–36
33 M: ibid., § 39

nur die Unteilbaren und das Leere.«[34] Es wird freilich berichtet, daß er des Leukipp Gedanken mehr ausgebildet habe; es ist uns zwar darüber einiges aufbehalten, das aber keiner Anführung wert ist.

»Die Seele sei kugelförmige Atome.«[35] Wir sehen näher, daß er sich auf das Verhältnis des Bewußtseins eingelassen, unter anderem, daß er sich auf die Erklärung des Ursprungs der Empfindungen eingelassen und daß bei ihm die Vorstellungen anfangen, daß von den Dingen gleichsam feine Oberflächen sich ablösen, die in die Augen und Ohren hereinfließen usf.[36] Sonst wie – da Figur, Ordnung und Lage (Gestalt überhaupt) die einzige Bestimmung des Ansichseienden ist – diese Momente doch als Farbe und unterschiedene Farbe usf. empfunden werden, darüber ist nichts gesagt. Es ist darin nichts zu sehen, als α) daß die Wirklichkeit ihr Recht hier behält, statt andere nur von Täuschung sprechen, und β) daß das Bestreben der Vernunft eigentlich dahin geht, die Erscheinung, das Wahrgenommene zu begreifen.

So viel sehen wir, daß Demokrit den Unterschied der Momente des Ansich- und des Für-Anderes-Seins bestimmter ausgesprochen hat. Denn an sich ist nur das Leere und Unteilbare und ihre Bestimmungen; für ein Anderes aber ist gleichgültiges, differentes Sein, die Wärme usf. Aber es ist damit auch zugleich dem schlechten Idealismus Tor und Tür aufgetan, der mit dem Gegenständlichen dann fertig zu sein meint, wenn er es aufs Bewußtsein bezieht und von ihm nur sagt, es ist *meine* Empfindung, *mein*. Damit ist die sinnliche Einzelheit zwar in der Form des Seins aufgehoben, aber es bleibt noch dieselbe sinnliche Vielheit; es ist eine sinnliche, begriffslose Mannigfaltigkeit des Empfindens gesetzt, in der keine Vernunft ist und um welche sich dieser Idealismus weiter nicht bekümmert.

---

34 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, § 135
35 M: Aristoteles, *De anima* I, 2
36 M: Plutarch, *De placitis philosophorum* IV, 8

Hier fängt erst an, ein Licht aufzugehen (es ist zwar noch schwach): Der Verstand wird als das Prinzip anerkannt. Von Anaxagoras sagt schon Aristoteles[1]: »Der aber, der sagte, daß die Vernunft wie in dem Lebenden, so auch in der Natur die Ursache ist der Welt und aller Ordnung, ist wie ein Nüchterner erschienen gegen die [, die] vorher ins Blinde (εἰκῇ) sprachen.« Die Philosophen vor Anaxagoras, sagt Aristoteles[2], »sind den Fechtern, die wir Naturalisten nennen, zu vergleichen. Wie diese oft sich in ihrem Herumtummeln gute Stöße tun, aber nicht nach der Kunst, so scheinen auch diese Philosophen kein Bewußtsein über das zu haben, was sie sagen.« Dies Bewußtsein hat zuerst Anaxagoras gehabt, indem er sagt, der Gedanke ist das an und für sich seiende Allgemeine, der reine Gedanke ist das Wahre. Anaxagoras ist wie ein Nüchterner unter Trunkenen erschienen; aber auch sein Stoß geht noch ziemlich ins Blaue hinein.

Als Prinzipien haben wir gesehen das Sein, das Werden, das Eins; es sind Gedanken, allgemeine, nichts Sinnliches, auch nicht Vorstellungen der Phantasie; der Inhalt, die Teile desselben aber sind genommen aus dem Sinnlichen, es sind Gedanken in irgendeiner Bestimmung. Anaxagoras nun sagt, das Allgemeine – nicht Götter, sinnliche Prinzipien, Elemente, noch Gedanken, die wesentlich als bestimmte sind (Reflexionsbestimmungen) –, sondern der Gedanke selbst, an und für sich, das Allgemeine ohne Gegensatz, alles in sich befassend, ist die Substanz. Hierbei müssen wir uns nicht den subjektiven Gedanken vorstellen; wir denken beim Denken sogleich an unser Denken, wie es im Bewußtsein ist. Hier ist dagegen der ganz objektive Gedanke gemeint, das Allgemeine, der tätige Verstand; wie wir sagen, es ist Verstand, Vernunft in der Welt, auch in der Natur, – oder wie

1 M: *Metaphysik* I, 3
2 M: ibid., 4

wir von Gattungen in der Natur sprechen: sie sind das Allgemeine. Ein Hund ist ein Tier, dies ist seine Gattung, sein Substantielles; er selbst ist dies. Dies Gesetz, dieser Verstand, diese Vernunft ist selbst immanent in der Natur, ist das Wesen der Natur; sie ist nicht von außen formiert, wie die Menschen einen Stuhl machen. Der Tisch ist auch vernünftig gemacht, aber es ist ein äußerlicher Verstand diesem Holze. Aber diese äußere Form, die der Verstand sein soll, fällt uns beim Sprechen vom Verstande sogleich ein. Hier aber ist der Verstand, das Allgemeine gemeint, was die immanente Natur des Gegenstandes selbst ist. Dies ist das Prinzip. Bisher hatten wir Gedanken, jetzt ist es der Gedanke selbst, der zum Prinzip gemacht ist.

Der νοῦς ist nicht denkendes Wesen draußen, das die Welt eingerichtet; so ist der Gedanke des Anaxagoras ganz verdorben, ihm alles philosophische Interesse benommen. Denn ein Individuelles, Einzelnes draußen ist ganz in die Vorstellung herabgefallen und deren Dualismus; ein denkendes sogenanntes *Wesen* ist kein Gedanke mehr, ist ein Subjekt. Das wahrhaft Allgemeine ist nicht abstrakt, gerade das Allgemeine (Gute, Schöne, Zweck) [ist] dies, in und aus sich selbst das Besondere an und für sich zu bestimmen, – nicht äußerlicher Zweck.

Vor seiner Philosophie haben wir seine *Lebensumstände* zu betrachten. Mit ihm sehen wir die Philosophie in das eigentliche Griechenland, das bisher noch keine hatte, und zwar nach Athen wandern; bisher war Kleinasien oder Italien der Sitz der Philosophie gewesen. Anaxagoras, selbst ein Kleinasiate, lebte vorzüglich in Athen, das, wie das Haupt der griechischen Macht, so jetzt auch der Sitz und Mittelpunkt der Künste und der Wissenschaften war. Anaxagoras lebte in der großen Zeit zwischen den medischen Kriegen und dem Zeitalter des Perikles. Er fällt in die schönste Zeit des griechischen athenischen Lebens und berührt noch den Untergang oder vielmehr den Übergang in den Untergang, in das Sterben des schönen athenischen Lebens. Die Schlacht bei

Marathon ist in der 72., die bei Salamis in der 75. Olympiade; in der 81. (456 v. Chr.) kam Anaxagoras nach Athen.

Anaxagoras, Ol. 70 (500 v. Chr.) geboren, ist früher als Demokrit und dem Alter nach ebenso als Empedokles, doch mit diesen überhaupt wie mit Parmenides gleichzeitig; er ist so alt als Zenon. Seine Vaterstadt ist Klazomenai in Lydien, nicht sehr weit von Kolophon und dann Ephesos, auf einer Landenge, die eine große Halbinsel mit dem festen Lande zusammenhängt.

Anaxagoras schließt diese Periode, nach ihm beginnt eine neue. Er wird, nach der beliebten Ansicht vom genealogischen Übergehen der Prinzipien von Lehrer auf Schüler, weil er aus Ionien war, oft als ein Fortsetzer der ionischen Schule, als ionischer Philosoph vorgestellt; denn Hermotimos von Klazomenai war sein Lehrer.[3] Auch wird er zu diesem Behufe zu einem Schüler des Anaximenes gemacht, dessen Geburt aber in Ol. 55–58 gesetzt wird, also fünfzehn Olympiaden (d. h. 60 Jahre) früher.

Sein Leben besteht kurz darin, daß er sich auf das Studium der Wissenschaften legte, von den öffentlichen Angelegenheiten zurückzog, viele Reisen machte und zuletzt nach einigen im dreißigsten, wahrscheinlicher im fünfundvierzigsten Jahre seines Alters nach Athen kam. Er kam am günstigsten, in der blühendsten Zeit der Stadt dahin; Perikles stand an der Spitze des Staats und erhob ihn zum höchsten Glanze, das ist der Silberblick des atheniensischen Lebens. Perikles suchte den Anaxagoras auf und lebte mit ihm in sehr vertrautem Umgang.[4] Athen hatte damals den Kulminationspunkt seiner schönen Größe erreicht; besonders ist der Gegensatz von Athen und Lakedämon in dieser Zeit interessant. Athen und Lakedämon waren die beiden griechischen Nationen, die um die erste Stelle in Griechenland miteinan-

3 M: ibid., 3

4 M: Plutarch, *Perikles*, c. 4

der wetteiferten. Athens ist im Gegensatze Lakedämons zu erwähnen, – der Prinzipien dieser berühmten Staaten. Keine Kunst und Wissenschaft war bei den Lakedämoniern. Daß Athen der Sitz der Wissenschaften und schönen Künste war, hatte es der Eigentümlichkeit seiner Verfassung und seines ganzen Geistes zu danken.

Lakedämon ist ebenso seiner Verfassung nach hochzuachten. Die Lakedämonier hatten den strengen dorischen Geist durch ihre konsequente Verfassung geordnet – eine Verfassung, worin der Hauptzug ist, daß die Individualität, alle persönliche Besonderheit dem Allgemeinen, dem Zwecke des Staats, dem Leben des Staats untergeordnet ist oder vielmehr aufgeopfert war, – daß das Individuum das Bewußtsein seiner Ehre, Gültigkeit usf. nur in dem Bewußtsein der Tätigkeit, des Lebens, des Handelns für den Staat hat. Ein Volk von solcher gediegenen Einheit, worin Wille des Einzelnen eigentlich ganz verschwunden ist, machte einen unüberwindlichen Zusammenhang aus; und Lakedämon wurde deswegen an die Spitze der Griechen gestellt und erhielt die Hegemonie, wie wir sie in den trojanischen Zeiten bei den Argivern sahen.

Dies ist ein großes Prinzip, was in jedem wahrhaften Staate sein muß, was aber bei den Lakedämoniern in seiner Einseitigkeit geblieben ist; diese Einseitigkeit ist von den Atheniensern gemieden, und dadurch sind sie größer geworden. In Lakedämon war die Eigentümlichkeit, Persönlichkeit, Individualität nachgesetzt, und so, daß das Individuum nicht für sich seine freie Ausbildung, Äußerung haben konnte; sie war nicht anerkannt, daher nicht in Übereinstimmung gebracht, nicht in Einheit gesetzt mit dem allgemeinen Zweck des Staats. Dieses allgemeine Leben, dies Aufheben des Rechts der Besonderheit, der Subjektivität, ging bei den Lakedämoniern sehr weit; und wir finden dasselbe Prinzip in Platons *Republik* auf seine Weise.

Aber das Allgemeine ist nur lebendiger Geist, insofern das einzelne Bewußtsein sich als solches in ihm findet, – das

Allgemeine nicht das unmittelbare Leben und Sein des Individuums, die Substanz nur ausmacht, sondern das bewußte Leben. Wie die Einzelheit, die von dem Allgemeinen sich trennt, ohnmächtig ist und zugrunde geht, ebenso kann die einseitige allgemeine, die seiende Sitte der Individualität nicht widerstehen. Der lakedämonische Geist, der auf die Freiheit des Bewußtseins nicht gerechnet und dessen Allgemeines sich von ihr isoliert hatte, mußte sie deswegen als dem Allgemeinen entgegengesetzt hervorbrechen sehen. Und wenn wir zuerst als Befreier Griechenlands von seinen Tyrannen die Spartaner auftreten sehen, denen selbst Athen die Verjagung der Nachkommen des Peisistratos verdankt, so geht ihr Verhältnis zu ihren Bundesgenossen bald in gemeine, niederträchtige Gewalt über und im Inneren, im Staate ebenso in eine harte Aristokratie sowie die festgesetzte Gleichheit des Eigentums (oder Bestimmtheit des Eigentums, daß bei jeder Familie ihr Erbgut bliebe und durch Verbannung eigentlichen Geldes und Handels und Wandels die Möglichkeit der Ungleichheit des Reichtums verbannt würde) in eine Habsucht über, die dem Allgemeinen entgegen brutal und niederträchtig wurde.

Dies wesentliche Moment der Besonderheit, nicht in den Staat aufgenommen, damit nicht gesetzlich, sittlich (moralisch zunächst) gemacht, erscheint als Laster. Alle Momente der Idee sind vorhanden in einer vernünftigen Organisation; ist Leber isoliert als Galle, so würde sie darum nicht mehr und nicht weniger tätig sein, – aber als feindlich, sie zeigte sich als vom Körper, der leiblichen Ökonomie sich isolierend.

Den Atheniensern hatte hingegen Solon nicht nur Gleichheit der Rechte, Einheit des Geistes zu ihrer Verfassung gemacht, sondern auch der Individualität ihren Spielraum gegeben, dem Volke (nicht Ephoren) die Staatsgewalt anvertraut, die es nach Verjagung seiner Tyrannen an sich nahm und so in Wahrheit ein freies Volk wurde. Der Einzelne hatte selbst das Ganze in ihm, sein Bewußtsein und Tun im Ganzen; Ausbildung des freien Bewußtseins muß sich darin finden.

Bei den Athenienſern war auch Demokratie und reinere Demokratie als in Sparta. Jeder Bürger hatte ſein ſubſtantielles Bewußtſein in der Einheit mit den Geſetzen, mit dem Staate; aber zugleich war der Individualität, dem Geiſte, dem Gedanken des Individuums freigelaſſen, ſich zu gewähren, zu äußern, zu ergehen. So ſehen wir in dieſem Prinzip die Freiheit der Individualität in ihrer Größe auftreten. Das Prinzip der ſubjektiven Freiheit erſcheint zunächſt noch verbunden, in Einigkeit mit der allgemeinen Grundlage der griechiſchen Sittlichkeit, des Geſetzlichen, ſelbſt mit der Mythologie; und ſo brachte es in ſeinem Ergehen, indem der Geiſt, das Genie ſeine Konzeptionen frei ausgebären konnte, dieſe großen Kunſtwerke der bildenden ſchönen Künſte und die unſterblichen Werke der Poeſie und Geſchichte hervor. Das Prinzip der Subjektivität hatte inſofern noch nicht die Form angenommen, daß die Beſonderheit als ſolche freigelaſſen, auch der Inhalt ein ſubjektiv beſonderer, wenigſtens im Unterſchiede von der allgemeinen Grundlage, der allgemeinen Sittlichkeit, der allgemeinen Religion, den allgemeinen Geſetzen ſein ſollte. Wir ſehen alſo nicht beſonders modifizierte Einfälle haben, ſondern den großen, ſittlichen, gediegenen göttlichen Inhalt in dieſen Werken für das Bewußtſein zum Gegenſtande gemacht, vor das Bewußtſein überhaupt gebracht. Wir werden ſpäter ſehen die Form der Subjektivität für ſich freiwerden und in den Gegenſatz treten gegen das Subſtantielle, die Sitte, die Religion, das Geſetz.

Die Grundlage von dieſem Prinzip der Subjektivität, aber die noch ganz allgemeine Grundlage, ſehen wir im Anaxagoras. Er lebte etwas früher als Sokrates, aber ſie kannten ſich noch. Er kam in dieſer Zeit, deren Prinzip eben angegeben iſt, nach Athen.

Athen, nach den perſiſchen Kriegen, unterwarf ſich den größten Teil der griechiſchen Inſeln ſowie eine Menge Seeſtädte in Thrakien und ſonſt weiter hinein ins Schwarze Meer. In dieſem edlen, freien, gebildeten Volke der Erſte

des Staats zu sein, – dies Glück wurde Perikles; und dieser Umstand erhebt ihn in der Schätzung der Individualität so hoch, wie wenige Menschen gesetzt werden können. Von allem, was groß unter den Menschen ist, ist die Herrschaft über den Willen der Menschen, die einen Willen haben, das Größte, denn diese herrschende Individualität muß wie die allgemeinste, so die lebendigste sein, – ein Los für Sterbliche, wie es wenige oder keins mehr gibt. Die Größe seiner Individualität war ebenso tief als durchgebildet, ebenso ernst (er hat nie gelacht) als energisch und ruhig[5]; Athen hatte ihn den ganzen Tag. Von Perikles sind uns bei Thukydides einige Reden an das Volk erhalten, denen es wohl wenige Werke an die Seite zu setzen gibt. Unter Perikles findet sich die höchste Ausbildung des sittlichen Gemeinwesens, der Schwebepunkt, wo die Individualität noch unter und im Allgemeinen gehalten ist. Gleich darauf wird die Individualität übermächtig, indem ihre Lebendigkeit in die Extreme gefallen, da der Staat noch nicht als Staat selbständig in sich organisiert ist. Indem das Wesen des athenischen Staats der allgemeine Geist, der Religionsglaube an dies ihr Wesen war, so verschwindet mit dem Verschwinden dieses Glaubens das innere Wesen des Volks, da der Geist nicht als Begriff wie in unseren Staaten ist. Der rasche Übergang hierzu ist der νοῦς, die Subjektivität, als Wesen, Reflexion-in-sich, – nicht Abstraktion.

Athen war der Sitz, ein Kranz von Sternen der Kunst und Wissenschaft. Wie sich die größten Künstler in Athen sammelten, ebenso haben sich die berühmtesten Philosophen und Sophisten dort aufgehalten: Aischylos, Sophokles, Aristophanes, Thukydides, Diogenes von Apollonia, Protagoras, Anaxagoras und andere Kleinasiaten. Kleinasien selbst fiel unter die Herrschaft der Perser, und mit dem Verluste ihrer Freiheit starb auch die Philosophie bei ihnen aus.

Anaxagoras lebte in dieser Zeit in Athen, ein Freund des

5 M: ibid., c. 5

Perikles, ehe dieser mit Staatsgeschäften sich beschäftigte. Aber es wird auch gesagt, er sei in Dürftigkeit gekommen, weil Perikles ihn vernachlässigt habe, – die Lampe nicht mit Öl versehen, die ihn erleuchtet.[6]

Wichtiger ist, daß Anaxagoras, wie nachher Sokrates und viele andere Philosophen, angeklagt wurde wegen Verachtung der Götter, welche das Volk dafür nähme. Es tritt Gegensatz der Prosa des Verstandes gegen poetisch religiöse Ansicht ein. Bestimmt wird erzählt[7], Anaxagoras habe die Sonne, die Sterne für glühende Steine gehalten (es wird ihm auch, nach anderen[8], Schuld gegeben, etwas, das die Propheten für ein Wunder – Omen – ausgegeben, auf natürliche Weise erklärt zu haben); es steht damit in Verbindung, daß er es vorausgesagt haben soll, daß am Tage von Aigos Potamos, wo die Athener gegen Lysander ihre letzte Flotte verloren, ein Stein vom Himmel fiel.[9]

Überhaupt konnte schon bei Thales, Anaximander usf. die Bemerkung gemacht werden, daß sie Sonne, Mond, Erde und Gestirne zu Dingen machten und sie auf verschiedene Weise vorstellten, – Vorstellungen, die übrigens keine weitere Beachtung verdienen; denn diese Seite gehört eigentlich der Bildung. Alle ihre Vorstellungen von solchen Gegenständen enthalten das Gemeinschaftliche, daß die Natur durch sie entgöttert worden. Sie vertilgten die poetische Ansicht der Natur, die allem, was sonst jetzt für leblos gilt, ein eigentliches Leben, etwa auch Empfinden und, wenn man will, ein Sein überhaupt nach Weise des Bewußtseins zuschrieb. Diese poetische Ansicht zogen sie in die prosaische herab. Die Sonne wird als materielles Ding genommen, wie wir sie dafür halten, ist nicht mehr lebendiger Gott; diese Gegenstände sind uns bloße Dinge, dem Geiste äußerliche, geistlose Gegenstände. Dinge kann man herleiten von Denken. Dies

---

6 M: ibid., c. 16
7 M: Diogenes Laertios II, § 12
8 M: Plutarch, *Perikles*, c. 6
9 M: Diogenes Laertios II, § 10; Plutarch, *Lysandros*, c. 12

Denken tut wesentlich, daß es solche Gegenstände, Vorstellungen davon, die man göttlich, poetisch nennen kann, mit dem ganzen Umfange des Aberglaubens, verjagt, sie herabsetzt zu dem, was man natürliche Dinge nennt. Denn im Denken weiß der Geist sich als das wahrhaft Seiende, Wirkliche. Denken ist die Identität seiner und des Seins; für den Geist setzt sich im Denken das Ungeistige, Äußerliche zu Dingen herab, zum Negativen des Geistes.

Der Verlust jener Ansicht ist nicht zu beklagen, als ob damit die Einheit mit der Natur, schöner Glaube, unschuldige Reinheit und Kindlichkeit des Geistes verlorengegangen wäre. Unschuldig und kindlich mag sie wohl sein; aber die Vernunft ist eben das Herausgehen aus solcher Unschuld und Einheit mit der Natur. Sobald der Geist sich selbst erfaßt, für sich ist, muß er eben darum das Andere seiner sich als ein Negatives des Bewußtseins entgegensetzen, d. h. zu einem Geistlosen, zu bewußt- und leblosen Dingen bestimmen – und erst aus diesem Gegenstande zu sich kommen. Es ist dies diese Befestigung der sich bewegenden Dinge, die wir in den Mythen der Alten antreffen, die z. B. erzählen, daß die Argonauten die Felsen an der Meerenge des Hellesponts, die vorher wie Scheren sich bewegt hätten, festgestellt haben. Ebenso befestigte die fortschreitende Bildung das, was vorher eigene Bewegung und Leben in sich selbst zu haben gemeint wurde, und machte es zu ruhenden Dingen.

Dieser Übergang solcher mythischen Ansicht zur prosaischen kommt hier zum Bewußtsein der Athenienser. Solche prosaische Ansicht setzt voraus, daß dem Menschen innerlich ganz andere Forderungen aufgehen, als er sonst gehabt hat. Darin liegen also die Spuren der wichtigen, notwendigen Konversion, die in den Vorstellungen der Menschen durch das Erstarken des Denkens, durch das Bewußtsein seiner selbst, durch die Philosophie gemacht ist.

Die Erscheinung solcher Anklage des Atheismus, die wir noch ausführlicher bei Sokrates berühren werden, ist bei Anaxagoras äußerlich aus dem näheren Grunde begreiflich,

daß die Athener auf Perikles eifersüchtig waren; daß die mit Perikles um den ersten Platz in Athen wetteiferten und ihn nicht unmittelbar (öffentlich) anzutasten wagten, seine Lieblinge gerichtlich angriffen und der Neid ihn durch die Anklage seines Freundes zu kränken suchte. So hatte man auch seine Freundin Aspasia zur Anklage gebracht; und der edle Perikles mußte, um sie von der Verdammung zu retten, die einzelnen Bürger Athens mit Tränen um ihre Lossprechung bitten.[10] Das athenische Volk forderte in seiner Freiheit an seine Machthaber, denen es ein Übergewicht zuließ, solche Akte, durch welche sie sich ebenso das Bewußtsein ihrer Demütigung vor dem Volke gaben; das Volk revanchierte sich so für das Übergewicht, welches die großen Männer hatten, übte selbst die Nemesis und setzte sich in Gleichgewicht mit ihnen, so wie sie wiederum das Gefühl ihrer Abhängigkeit, Unterwürfigkeit und Machtlosigkeit vor ihm dartaten.

Die Nachrichten über den Erfolg dieser Anklage des Anaxagoras sind ganz widersprechend und zweifelhaft; wenigstens befreite ihn Perikles von der Verurteilung zum Tode. Und entweder wurde er, nach einigen, nur zur Verbannung verurteilt, nachdem Perikles ihn vor das Volk geführt und für ihn sprach und bat, der schon durch sein Alter und Abzehrung und Schwäche das Mitleid des Volkes erregte. Oder andere sagen, er sei mit Hilfe des Perikles aus Athen geflohen und wurde abwesend zum Tode verurteilt und das Urteil nicht an ihm vollzogen. Oder andere sagen, er sei freigesprochen worden; aber aus Verdruß über diese Anklage und Besorgnis ihrer Wiederholung habe er Athen freiwillig verlassen, und im etlichen und 60. oder 70. Jahre sei er in Lampsakos in der 88. Olympiade (428 v. Chr.) gestorben.[11]

---

10 M: Plutarch, *Perikles*, c. 32

11 M: Diogenes Laertios II, § 12–14; Plutarch, *Perikles*, c. 32

Der Zusammenhang seiner *Philosophie* mit den vorhergehenden ist: In Heraklits Idee als Bewegung sind alle Momente absolut verschwindende; Empedokles ist Zusammenfassen dieser Bewegung in die Einheit, aber eine synthetische, ebenso Leukipp und Demokrit, – aber so, daß bei Empedokles die Momente dieser Einheit die seienden Elemente des Feuers, Wassers usf. sind, bei diesen aber reine Abstraktionen, an sich seiende Wesen, Gedanken; hierdurch aber ist unmittelbar die Allgemeinheit gesetzt, denn die Entgegengesetzten haben keinen sinnlichen Halt mehr. Die Einheit kehrt als allgemeine in sich zurück aus der Entgegensetzung (in dem Synthesieren ist das Entgegengesetzte noch getrennt von ihr für sich, nicht der Gedanke selbst das Sein), – der Gedanke, als reiner, freier Prozeß in sich selbst, das sich selbst bestimmende Allgemeine, nicht unterschieden vom bewußten Gedanken. Im Anaxagoras tut sich ein ganz anderes Reich auf.

Aristoteles sagt[12]: »Anaxagoras hat erst diese Bestimmungen angefangen«, – ist also der erste, der das absolute Wesen als Verstand oder Allgemeines aussprach, als Denken (nicht Vernunft). Aristoteles und dann andere[13] nach ihm führen das trockene Faktum an, daß ein Hermotimos auch aus Klazomenai dazu Veranlassung gegeben; aber deutlich, bestimmt habe dies Anaxagoras getan. Damit ist dann wenig gedient, da wir weiter nichts erfahren von Hermotimos' Philosophie; viel mag es nicht gewesen sein. Andere haben viel historische Untersuchungen über diesen Hermotimos angestellt. Dieser Name kommt noch einmal vor: α) Wir haben ihn schon angeführt in der Liste derer, von denen erzählt wird, daß Pythagoras, vor seinem Leben als Pythagoras, sie gewesen sei. β) Wir haben eine Geschichte von

12 M: *Metaphysik* I, 3

13 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX, § 7

Hermotimos: er habe nämlich die eigene Gabe besessen, als Seele seinen Leib zu verlassen.[14] Dies sei ihm aber am Ende schlecht bekommen, denn seine Frau, mit der er Händel hatte und die sonst wohl wußte, wie es damit war, zeigte diesen von seiner Seele verlassenen Leib ihren Bekannten als tot, und er wurde verbrannt, ehe die Seele sich eingestellt hatte, die sich freilich wird verwundert haben. Es ist nicht der Mühe wert, zu untersuchen, was dieser alten Geschichte zugrunde liegt, d. h. wie wir die Sache ansehen wollen; man könnte an Verzückung dabei denken. Wir haben eine Menge solcher Geschichten von alten Philosophen, wie von Pherekydes, Epimenides usf.; daß dieser z. B. (eine Schlafmütze) siebenundfünfzig Jahre geschlafen habe.[15]

Das Prinzip des Anaxagoras war, daß er den νοῦς, Gedanken oder Verstand überhaupt, als das einfache Wesen der Welt, für das Absolute erkannt hat. Die Einfachheit des νοῦς ist nicht ein Sein, sondern Allgemeinheit (Einheit). Allgemeines ist einfach und von sich unterschieden, – aber so, daß der Unterschied unmittelbar aufgehoben wird und diese Identität gesetzt, für sich ist, das Wesen nicht ein Scheinen in sich, Einzelheit – Reflexion an und für sich bestimmt – ist. Dies Allgemeine für sich, abgetrennt, existiert rein nur als Denken. Es existiert auch als Natur, gegenständliches Wesen, aber dann nicht mehr rein für sich, sondern die Besonderheit als ein Unmittelbares an ihm habend; so Raum und Zeit z. B., das Ideellste, Allgemeinste der Natur als solcher. Aber es gibt keinen reinen Raum und Zeit und Bewegung, sondern dies Allgemeine hat die Besonderheit unmittelbar an ihm, – bestimmter Raum, Luft, Erde; man kann keinen reinen Raum zeigen, sowenig als die Materie. Denken ist also dies Allgemeine, aber rein für sich: Ich bin Ich, Ich = Ich. Ich unterscheide eins von mir, aber dieselbe reine Einheit bleibt, – nicht Bewegung, ein Unter-

14 M: Plinius, *Historia naturalis* VII, 53; Brucker I, 493–494, not.
15 M: Diogenes Laertios I, § 109

schied, der nicht unterschieden, Fürmichsein. Und in allem, was ich denke, wenn das Denken einen bestimmten Inhalt hat, so ist es mein Gedanke, – ich bin mir in diesem Gegenstande ebenso bewußt.

Dies Allgemeine, so für sich Seiende, tritt aber ebenso dem Einzelnen – oder der Gedanke dem Seienden – bestimmt gegenüber. Hier wäre nun die spekulative Einheit dieses Allgemeinen mit dem Einzelnen zu betrachten, wie diese als absolute Einheit gesetzt ist; aber dies wird freilich bei den Alten nicht angetroffen, – den Begriff selbst zu begreifen. Den sich zu einem System realisierenden, als Universum organisierten Verstand, diesen reinen Begriff haben wir nicht zu erwarten. Wie Anaxagoras den νοῦς erklärt, den Begriff desselben gegeben, gibt Aristoteles näher an[16]: Das Allgemeine hat die zwei Seiten, α) reine Bewegung zu sein, und β) das Allgemeine, Ruhende, Einfache. Es ist darum zu tun, das Prinzip der Bewegung aufzuzeigen, – daß dies das Sichselbstbewegende und dies das Denken (als für sich existierend) ist. So Aristoteles. »Νοῦς ist ihm (Anaxagoras) dasselbe mit Seele.« So unterscheiden wir Seele als das Sichselbstbewegende, unmittelbar Einzelne; aber als einfach ist der νοῦς das Allgemeine. Der Gedanke bewegt um etwas willen, der Zweck ist das erste Einfache (die Gattung ist Zweck), er ist das Erste, welches sich zum Resultate macht, – bei den Alten Gutes und Böses, d. h. eben Zweck als Positives und als Negatives.

Diese Bestimmung ist eine sehr wichtige; sie hatte auch bei Anaxagoras noch keine große Ausführung. Während die bisherigen Prinzipien (Aristoteles unterscheidet zuerst Qualität, ποιόν, dann Materie und Stoff) stoffartig sind, außer dem Heraklitischen Prozeß, der drittens Prinzip der Bewegung ist, so tritt viertens das Umweswillen, die Zweckbestimmung mit dem νοῦς ein. Dies ist das in sich Konkrete. Aristoteles fügt nach der oben (S. 217) angeführten Stelle

16 M: *De anima* I, 2

hinzu: »Nach diesen« (Ioniern und anderen) »und nach solchen Ursachen« (Wasser, Feuer usf.), »da sie nicht hinreichend sind, die Natur der Dinge zu erzeugen (γεννῆσαι), sind die Philosophen von der Wahrheit selbst, wie schon gesagt, gezwungen worden, weiter zu gehen nach dem damit verbundenen Prinzip (τὴν ἐχομένην ἀρχήν). Denn daß auf einer Seite alles sich gut und schön verhalte, anderes aber erzeugt werde, – dazu ist weder die Erde noch sonst ein Prinzip hinreichend, auch scheinen jene dies nicht gemeint zu haben, noch macht es sich gut (καλῶς ἔχει), dem Selbstbewegen und dem Zufall (αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ) ein solches Werk zu überlassen.«[16a] Gut und schön drückt den einfachen, ruhenden Begriff aus, Veränderung den Begriff in seiner Bewegung.

Mit diesem Prinzip kommen nun folgende Bestimmungen herein: α) Verstand überhaupt ist die sich selbst bestimmende Tätigkeit; dies fehlte bisher. Das Werden des Heraklit, was nur Prozeß ist (εἱμαρμένη), ist noch nicht das sich selbständig, unabhängig Bestimmende. In der sich selbst bestimmenden Tätigkeit ist zugleich enthalten, daß die Tätigkeit, indem sie den Prozeß macht, sich erhält als das Allgemeine, Sichselbstgleiche. Das Feuer (der Prozeß nach Heraklit) erstirbt; es ist Übergang ins Andere, keine Selbständigkeit. Es ist auch Kreis, Rückkehr zum Feuer; aber das Prinzip erhält sich in seinen Bestimmungen nicht. Es ist nur Übergehen ins Entgegengesetzte gesetzt, – nicht das Allgemeine, welches sich in beiden Formen erhält. β) Bestimmung der Allgemeinheit liegt darin, wenn sie auch noch nicht förmlich ausgedrückt ist; es bleibt in der Beziehung auf sich in der Bestimmung. Darin liegt γ) Zweck, das Gute.

Ich habe schon neulich (S. 348 f.) auf den Begriff des Zwecks aufmerksam gemacht. Wir dürfen dabei nicht bloß an die Form des Zwecks denken, wie er in uns, in den Bewußten ist. Wir haben einen Zweck; er ist meine Vorstellung, sie ist

16a *Metaphysik* I, 3

für sich, kann sich realisieren oder auch nicht. Es liegt im Zweck die Tätigkeit des Realisierens, wir vollführen diese Bestimmung; und das Produzierte muß dem Zwecke gemäß sein, – wenn man nicht ungeschickt ist, muß das Objekt nichts anderes enthalten als der Zweck. Es ist ein Übergang von der Subjektivität zur Objektivität: ich bin unzufrieden mit meinem Zweck, daß er nur subjektiv ist; meine Tätigkeit ist, ihm diesen Mangel zu benehmen und ihn objektiv zu machen. In der Objektivität hat sich der Zweck erhalten. Ich habe z. B. den Zweck, ein Haus zu bauen, ich bin deshalb tätig; es kommt heraus das Haus, der Zweck ist darin realisiert.

Wir müssen aber nicht bei der Vorstellung von diesem subjektiven Zweck stehenbleiben, wo beide, ich und der Zweck, selbständig existieren, wie wir dies gewöhnlich tun. Z. B. Gott, als weise, regiert nach Zwecken; da ist die Vorstellung, daß der Zweck für sich ist, in einem vorstellenden, weisen Wesen. Das Allgemeine des Zwecks ist aber, daß er eine für sich feste Bestimmung ist und daß dann diese Bestimmung, die durch die Bestimmung der Tätigkeit gesetzt ist, weiter tätig ist, den Zweck zu realisieren, ihm Dasein zu geben; aber dies Dasein ist beherrscht durch den Zweck, und er ist darin erhalten. Dies ist, daß der Zweck das Wahrhafte, die Seele einer Sache ist. Das Gute gibt sich selbst Inhalt; indem es mit diesem Inhalt tätig ist, dieser Inhalt sich an Anderes wendet, so erhält sich in der Realität die erste Bestimmung, und es kommt kein anderer Inhalt heraus. Was vorher schon vorhanden war, und was nachher ist, nachdem der Inhalt in die Äußerlichkeit getreten ist, beides ist dasselbe; und das ist der Zweck.

Das größte Beispiel hiervon bietet das Lebendige dar; es erhält sich so, weil es an sich Zweck ist. Das Lebendige existiert, arbeitet, hat Triebe, diese Triebe sind seine Zwecke; es weiß nichts von diesen Zwecken, es ist bloß lebendig, – es sind erste Bestimmungen, die fest sind. Das Tier arbeitet, diese Triebe zu befriedigen, d. h. den Zweck zu erreichen;

es verhält sich zu äußeren Dingen, teils mechanisch, teils chemisch. Aber das Verhältnis seiner Tätigkeit bleibt nicht mechanisch, chemisch. Das Produkt, das Resultat ist vielmehr das Tier selbst, es ist Selbstzweck, es bringt in seiner Tätigkeit nur sich selbst hervor; jene mechanischen usf. Verhältnisse werden darin vernichtet und verkehrt. Im mechanischen und chemischen Verhältnis ist dagegen das Resultat ein Anderes; das Chemische erhält sich nicht. Im Zwecke aber ist das Resultat der Anfang, – Anfang und Ende sind gleich. Selbsterhaltung ist fortdauerndes Produzieren, wodurch nichts Neues entsteht – Zurücknahme der Tätigkeit zum Hervorbringen seiner selbst –, immer nur das Alte.

Dies ist nun also der Zweck. Und der νοῦς ist diese Tätigkeit, die eine erste Bestimmung setzt als subjektiv, aber diese wird objektiv gemacht; dadurch wird sie anders, aber dieser Gegensatz wird immer wieder aufgehoben, so daß das Objektive nichts ist als Subjektives. Dies zeigen die gemeinsten Beispiele. Indem wir Triebe befriedigen, setzen wir das Subjektive objektiv und nehmen es wieder zurück. Also diese sich selbst bestimmende Tätigkeit, die dann auch auf Anderes tätig ist, in den Gegensatz tritt (sich setzt), ihn aber wieder vernichtet, ihn beherrscht, sich darin auf sich reflektiert, – ist der Zweck, der νοῦς, das Denken. Der Verstand ist das sich in seiner Selbstbestimmung Erhaltende. Die Entwicklung dieser Momente beschäftigt von jetzt an die Philosophie.

Wenn wir genauer zusehen, wie weit es mit der Entwicklung dieses Denkens bei Anaxagoras gekommen ist, wenn wir den weiteren konkreten Sinn des νοῦς suchen, so finden wir weiter nichts als die aus sich bestimmende Tätigkeit, welche ein Maß, eine Bestimmung setzt; die Entwicklung geht nicht weiter als bis zur Bestimmung des Maßes. Anaxagoras gibt uns keine Entwicklung, keine konkretere Bestimmung von dem νοῦς; und hierum ist es doch zu tun. Wir haben so noch nichts weiter als die abstrakte Bestimmung des in sich Konkreten.

Über die nähere Bestimmung des νοῦς bei Anaxagoras sagt

Aristoteles[17], er unterscheide Seele und νοῦς nicht immer bestimmt. Häufig spreche er zwar vom νοῦς als der Ursache des Schönen und Rechten (τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς), – daß sich etwas schön und recht verhält; aber der νοῦς sei ihm oft weiter nichts als die Seele. Indem er oder andere sagen, der νοῦς bewege alles, so sei sie nur das Bewegende. Weiter führt Aristoteles die Bestimmung von Anaxagoras an[18]: der νοῦς sei rein, einfach, ohne Leiden, d. h. ohne durch etwas anderes äußerlich bestimmt zu sein, »unvermischt und nicht in Gemeinschaft mit irgendeinem Anderen«. Dies sind Bestimmungen der einfachen, sich selbst bestimmenden Tätigkeit, diese verhält sich nur zu sich, ist identisch mit sich, nicht einem Anderen gleich, ist die, welche in ihrem Wirken sich selbst gleich bleibt, – Prädikate, die wohl gesagt werden, aber so für sich auch wieder nur einseitig sind.

2. Die Homöomerien

Dies ist die eine Seite im Prinzip des Anaxagoras. Wir haben nun das Herausgehen des νοῦς zu weiteren Bestimmungen, zur Entwicklung zu betrachten. Dies Übrige der Philosophie des Anaxagoras sieht aber zunächst so aus, daß die Hoffnung, zu der uns ein solches Prinzip berechtigt, sehr vermindert wird. Auf der anderen Seite steht diesem Allgemeinen gegenüber das Sein, die Materie (das Mannigfaltige überhaupt), – die Möglichkeit (δύναμις), gegen jenes als ἐνέργεια. Denn das Gute, der Zweck ist auch als Möglichkeit bestimmt, das Allgemeine ist die Möglichkeit; allein das Allgemeine als das Sichselbstbewegende ist vielmehr an sich wirklich (ἐναργές), – das Fürsichsein, dem Ansichsein, der Möglichkeit, dem Passiven gegenüber.[19] Aristoteles sagt in der Hauptstelle[20]: »Wenn jemand von Anaxagoras sagte,

17 M: ibid.
18 M: ibid.; *Physik* VIII, 5; cf. *Metaphysik* XII, 10
19 M: Aristoteles, *Metaphysik* IV, 4; XII, 6
20 M: ibid., I, 8

er habe zwei Prinzipien angenommen«, so würde er, obgleich Anaxagoras »sich nicht bestimmt darüber erklärt«, doch dabei seinen Worten folgen; es würde paradox klingen, da die allgemeine Vorstellung ist, daß der νοῦς sein Prinzip ist, aber es wäre doch ganz richtig. »Anaxagoras sagt, ursprünglich sei alles gemischt. Wo noch nichts abgeschieden ist, da ist noch kein Verschiedenes seiend; es ist weder ein Weißes, Schwarzes, Graues, noch sonst eine Farbe, sondern farblos: keine Qualität (ποιόν), noch Quantität (ποσόν), noch Bestimmtheit (τί). Alles sei gemischt außer dem νοῦς; denn dieser sei ungemischt und rein (ἀμιγῆ καὶ καθαρόν).«
Dies andere Prinzip ist berühmt unter dem Ausdruck: *Homöomerien* (ὁμοιομερῆ); d. h. daß das Existierende, die individuelle Materie (etwas wie Knochen, Metall, Fleisch usf.) in sich aus sich selbst gleichen Teilen bestehe, die zugleich unsinnlich (ἀΐδια) seien. In der Darstellung bei Aristoteles ist ὁμοιομερές das Gleichteilige, dann der allgemeine Name dafür. (Riemer übersetzt ἡ ὁμοιομέρεια: »die Ähnlichkeit der einzelnen Teile mit dem Ganzen« und αἱ ὁμοιομέρειαι: »die Elemente, Urstoffe.« Die Teilchen als ὁμοιομέρειαι scheinen späteres Wort.[21]) Es tritt bestimmter heraus, wenn wir es vergleichen mit den Vorstellungen Leukipps und Demokrits. Diese Materie oder das Absolute als gegenständliches Wesen sahen wir bei Leukipp und Demokrit sowie bei Empedokles so bestimmt, daß einfache Atome – bei diesem die vier Elemente, bei jenen unendlich viele – nur nach Gestalt unterschieden gesetzt waren, deren Synthesen, Zusammensetzungen die existierenden Dinge sind. Aristoteles sagt hierüber näher[22]: »Anaxagoras behauptet über die Elemente das Entgegengesetzte von Empedokles.« (In einer anderen Stelle dagegen, er nehme, wie er, viele Prinzipien an in Ansicht des Materiellen, und zwar »unendlich viele Prinzipien«.[23]) Entgegen sei er darin dem Empe-

21 M: Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* III, 4, § 33
22 M: *De coelo* III, 3
23 M: *Metaphysik* I, 3, 7

dokles, daß »dieser als Urprinzipien Feuer, Luft, Erde und Wasser annimmt«, vier einfache, ursprünglich Seiende, unvermischt, unveränderlich, die an und für sich bestehen, »durch deren Verbindung alle Dinge entstehen. Im Gegensatze faßte umgekehrt Anaxagoras die Elemente (die Grundbestimmung des Wesens) so auf, daß« das Existierende, Verschiedene, qualitativ Bestimmte, das Individualisierte, »z. B. Fleisch einfach, das Ursprüngliche sei; hingegen solches, wie Wasser, Feuer« usf. (das Ansich des Existierenden oder das allgemeine Element) schlechthin »ein Gemisch aus diesen ursprünglichen Elementen sei«, die unendliche Vermischung alles Existierenden, die es in unendlich kleinen Teilen enthält. Fleisch bestehe aus kleinen Fleischteilen, Gold aus kleinen Goldteilen usf.

Es galt ihm als Prinzip, wie den Eleaten: Das Gleiche ist nur aus Gleichem; es ist kein Übergang ins Entgegengesetzte, keine Vereinigung Entgegengesetzter möglich: »Aus Nichts wird Nichts.« Alle Veränderung ist ihm daher nur eine Scheidung und Vereinigung des Gleichen; die Veränderung als wahre Veränderung wäre ein Werden aus dem Nichts seiner selbst. »Was wird, war schon vorher da«, nur unsichtbar, an sich. Die Entstehung also ist nur »ein Werden aus schon Seiendem und Vorhandenem, das aber wegen der Kleinheit für uns unempfindbar ist«.[24] Jene Elemente seien ein aus diesen gemischtes Chaos; ihre Gleichförmigkeit sei nur scheinbar. Die Entstehung der konkreten Dinge ist, daß Abscheidung dieser unendlich vielen Prinzipien eintrete, – daß sich das Gleiche aus solchem Chaos abscheidet und sich zu Gleichem findet. Das ist also Abscheidung aus Ungleichen. »Es sei kein Entstehen und Vergehen; das Entstehen sei nur Zusammentun, das Vergehen nur Trennung.«[25] So sagte er zu Anfang seines Werkes: »Zugleich (ὁμοῦ) ist alles gewesen (πάντα χρήματα ἦν)« – ὁμοῦ ist freilich unbe-

24 M: Aristoteles, *Physik* I, 4
25 M: Aristoteles, *Metaphysik* I, 3

stimmt –, ungeschieden wie in einem Chaos; »der νοῦς schied es dann und bildete daraus die unterschiedenen Gebilde.«[26] Der νοῦς sei das Bewegende, was das Gleiche zueinanderbringe und wieder scheide.[27] Auf den Unterschied von Empedokles und Anaxagoras geht, was Aristoteles ferner hinzusetzt[28]: »Jener nimmt einen Wechsel (περίοδον) dieser Zustände an, dieser nur ein einmaliges« Hervortreten.

Der Vorstellung des Demokrit ist die des Anaxagoras insofern ähnlich, daß ein unendlich Mannigfaltiges das Ursprüngliche sei; aber bei ihm erscheint die Bestimmung der Grundprinzipien so, daß sie dasjenige enthält, was wir für das Gebildete, durchaus nicht Fürsicheinfache ansehen. Z. B. Fleischteilchen und Goldteilchen seien ursprüngliche Prinzipien, – vollkommen individualisierte Atome, die durch ihr Zusammenkommen das formieren, was als Gebilde erscheint. Das liegt der Vorstellung nahe. Nahrungsmittel enthalten solche Teile, meint man, die dem Blute, Fleische homogen sind.[29] Das Verdauen ist nun nichts als Ausscheiden des Homogenen, Aufnehmen desselben und Abscheiden des Heterogenen. Ernähren ist so nur Vermehrung; der Tod ist das Absondern des Gleichen und Sichvermischen mit dem Heterogenen. Was die Ausscheidung des Gleichartigen aus dem Chaos und die Zusammensetzung des Gleichartigen sowie die Auflösung wieder dieses Gleichartigen hervorbringt, ist der νοῦς. Die Tätigkeit ist einfach, sich auf sich beziehend, rein, formell, so für sich inhaltslos.

Dies ist die allgemeine Vorstellung und ganz dieselbe, welche in neuerer Zeit z. B. in der Chemie herrscht. Die chemischen Elemente sind: Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff, Metalle als nur relativ einfach, usw. Sie sagt, wenn man wissen

---

26 M: Diogenes Laertios II, § 6; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX, § 6

27 M: Aristoteles, *Physik* VIII, 1

28 M: ibid. I, 4

29 M: Aristoteles, *De generatione et corruptione* I, 18

wolle, was Fleisch, Holz, Stein usf. wahrhaft sei, so müsse man ihre einfachen Bestandteile darstellen; und diese seien das Letzte. Sie gibt auch zu, daß vieles nur relativ einfach sei, z. B. bestehe Platin aus drei bis vier Metallen. Man hat so lange das Wasser und die Luft für einfach gehalten; aber die Chemie hat sie jetzt zerlegt. Hier in dieser chemischen Ansicht werden die Prinzipien der natürlichen Dinge als qualitativ bestimmt angenommen und so unveränderlich, unwandelbar. Der Mensch ist hiernach eine Menge von Kohlenstoff, Wasserstoff, etwas Erde, Oxyden, Phosphor usf. Es ist beliebte Vorstellung der Physiker, im Wasser, Luft Sauerstoff, Kohlenstoff zu setzen, die – nur durch Scheidung, Aussonderung – seien. Alle Ernährung und Zunahme sei nicht wahrhafte Assimilation, jedes Eingeweide nehme sich nur seine besonderen Teile; Leber usf. habe eine Nase, so daß das Tier aus den verschiedenen Kräutern, Körpern usf. sich seine Teile herausziehe.

Dies ist ganz der Standpunkt der Philosophie des Anaxagoras, daß das unendlich-qualitativ Bestimmte das Einfache sei (Fleisch sieht man freilich nicht mehr für einfach an, wohl aber Wasserstoffgas usf.) und daß man dann annimmt, das Andere bestehe nur in der Zusammensetzung dieser Einfachen. Es ist freilich diese Vorstellung des Anaxagoras auch verschieden von der der modernen Chemie; das, was wir für konkret halten, ist für ihn ein qualitativ Bestimmtes (das Ursprüngliche). Beim Fleisch gibt er jedoch schon zu, daß die Teile nicht alle gleich sind; es werde aber Fleisch genannt nach der überwiegenden Anzahl der Art Teile, die sich mit anderen vermischt haben. Ja, jedes Ding enthalte alle anderen Dinge: Wasser, Luft, Knochen, Pflanzenfrüchte usf.; und umgekehrt, das Wasser enthalte Fleisch als Fleisch, Knochen usf. In diese unendliche Mannigfaltigkeit der Prinzipien geht also Anaxagoras zurück. Das Sinnliche ist erst durch die Anhäufung aller jener Teilchen entstanden, worin dann die eine Art von Teilchen ein Übergewicht hat, so daß in allem alles ist. Die Homöomerien, deren am meisten irgendwo

angehäuft sind, machen, daß uns das Ganze als dieses Bestimmte erscheint.[30]

Diese Ansicht ist ganz verschieden von der Vorstellung des Thales und des Heraklit, wo nicht nur die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Verwandlung Eines in ein Anderes zugrunde liegt. Beim Prozeß des Heraklit liegt zugrunde, daß diese gleichen qualitativen Unterschiede sich in anderes verwandeln können, und diese Verwandlung ist eine interessante Bestimmung. Verwandeln ist in einem doppelten Sinn zu nehmen, der Existenz nach und dem Begriffe nach. Wenn bei den Alten von Verwandlung die Rede ist, so nimmt man dies gewöhnlich so, als sei die Verwandlung der Existenz nach gemeint, und untersucht, ob das Wasser z. B. durch chemische Behandlung, Hitze, Destillation usf. in Erde verwandelt werden könne; da hat denn die endliche Chemie ihre Grenze. Ein anderes ist aber die Verwandlung dem Begriffe nach, und dies ist der Sinn bei Heraklit und in allen alten Philosophien. Daß z. B. das Wasser sich in Zeit, in Raum selbst übersetzt, geht nicht in Retorten usf.; aber dieser Übergang von einer Qualität in die andere ist in diesen Philosophien gemeint. In jeder philosophischen Idee kommt es vor, daß das Wasser sich in Luft verwandelt, – d. h. dieser innige Zusammenhang im Begriff: daß das eine nicht sein kann ohne das andere, daß das andere ihm notwendig ist und keines außer diesem Zusammenhang selbständig bestehen kann, – daß das Leben der Natur ist, daß sich eins zum anderen verhält. Man pflegt wohl die Vorstellung zu haben, daß, wenn man das Wasser fortnähme, es zwar den Pflanzen und Tieren schlecht ergehen würde, – aber die Steine könnten doch bleiben; ebenso könnte man bei den Farben z. B. das Blaue wegnehmen, – grün und rot blieben doch. Dies kann man empirisch leicht zeigen; jedes, sagt man, sei qualitativ für sich. Dies ist aber nur der Existenz nach; dem Begriffe nach sind sie nur durch einander, es ist die innere

30 M: Aristoteles, *Physik* I, 4; *Metaphysik* IV, 5

Notwendigkeit. Dies merkt man auch wohl beim Lebendigen; da geht es anders zu, da kommt der Begriff zur Existenz: wenn man das Herz ausschneidet, so geht auch die Lunge usf. zugrunde. Die Natur existiert ebenso nur in der Einheit, als das Gehirn nur ist in der Einheit mit den anderen Organen.

Wir sehen, daß den Anaxagoras – indem er das absolute Wesen als Allgemeines bestimmt – hier im gegenständlichen Wesen oder in der Materie die Allgemeinheit und der Gedanke verläßt. Das Ansich ist kein eigentliches sinnliches Sein. Die erste Erhebung über das sinnliche Sein ist das Negative desselben, das Unsinnliche, d. h. das Nicht-Sichtbare, -Hörbare usf., – dies die höchste Erhebung gemeiner Physiker zum Nichtsinnlichen als bloßem Negativen des Fürunsseins. Aber das Positive ist, daß das seiende Wesen selbst Allgemeines ist. Das Gegenständliche ist νοῦς, aber für diesen das andere Sein eine Vermischung Einfacher, die nicht Fleisch nicht Fisch, nicht rot nicht blau ist; aber dies Einfache ist nicht an sich einfach, sondern besteht seinem Wesen nach aus Homöomerien, die aber so klein sind, daß sie nicht empfindbar sind. Die Kleinheit also hebt sie nicht als seiende auf, sondern sie sind aufbehalten; aber eben das Seiende ist, sichtbar, riechbar usf. zu sein. Diese unendlich kleinen Homöomerien verschwinden allerdings in der genaueren Vorstellung; Fleisch z. B. ist dies selbst, aber auch eine Mischung von allem, d. h. es ist nicht einfach. Die weitere Analyse zeigt gleich die Verwirrung dieser Vorstellung; Fleisch – nehmen wir weg, was nicht Fleisch ist, so wird es verändert; oder es bleibt, verändert kann es nicht werden. Eine solche Vorstellung muß sich mehr oder weniger in sich selbst verwirren. Auf der einen Seite ist so jedes Gebilde seinem Hauptelemente nach ursprünglich, und diese Teile zusammen machen ein körperliches Ganzes aus, was aber an sich alles enthalten soll. Der νοῦς ist dann nur das Bindende und Trennende, das Diakosmierende. Dies kann uns genügen. Man kann leicht mit den Homöomerien des

Anaxagoras in Verwirrung geraten; die Hauptbestimmung muß man aber festhalten.

Die Homöomerien sind auffallende Vorstellung. Wie hängt sie mit dem sonstigen Prinzip des Anaxagoras zusammen? Beziehen wir dies auf das Prinzip des Verstandes, so sind die Vorstellungen übers Einzelne konsequenter, als sie zunächst aussehen. Indem der Verstand das sich selbst Bestimmende ist, so ist der Inhalt Zweck, erhält sich im Verhältnis zu anderem; er entsteht und vergeht nicht, obgleich er in der Tätigkeit ist. Die Vorstellung des Anaxagoras, daß die konkreten Prinzipien bestehen und sich erhalten, ist also konsequent. Er hebt Entstehen und Vergehen auf; es ist nur Veränderung, die Zusammensetzung und Auflösung des Vereinten ist. Die Prinzipien sind konkrete, inhaltsvolle, – so viele Zwecke; in der Veränderung, die vorgeht, erhalten sich vielmehr die Prinzipien. Die Veränderung ist äußerlich, – Verbindung oder Trennung; Gleiches geht nur mit Gleichem zusammen. Die chaotische Vermischung ist freilich Zusammensein von Ungleichen; das ist aber nur Zusammensetzung, nicht ein individuelles lebendiges Gebilde; dieses erhält sich, Gleiches zu Gleichem verbindend. So roh diese Vorstellungen sind, so sind sie eigentlich dem νοῦς noch entsprechend.

3. Beziehung beider Seiten

Was nun die einfache spekulative *Beziehung* des νοῦς auf diese Materie betrifft, so sind beide spekulativ nicht als Eins gesetzt. Denn diese ist nicht als Eins gesetzt, der Begriff ist nicht in sie selbst eingedrungen. Hier werden teils die Begriffe oberflächlich. Der νοῦς ist die bewegende Seele in allem; »er ist als Seele in den Tieren, sowohl in den großen als kleinen, den besseren und schlechteren«[31]. Aber als Seele der Welt, als organisches System des Ganzen, – der Verstand am Realen bleibt bei Anaxagoras ein bloßes Wort. Für das

31 M: Aristoteles, *De anima* I, 2

Lebendige als Lebendiges, indem die Seele als Prinzip begriffen war, forderten die Alten kein weiteres Prinzip (denn sie ist das Sichselbstbewegende), aber für die Bestimmtheit, die das Tier als Moment im System des Ganzen ist, wieder das Allgemeine dieser Bestimmtheiten. Anaxagoras nennt den Verstand als solches Prinzip; und in der Tat muß der absolute Begriff als das einfache Wesen, das Sichselbstgleiche in seinen Unterschieden, das sich Entzweiende, die Realität Setzende, dafür erkannt werden. Aber daß Anaxagoras an dem Universum den Verstand aufgezeigt oder es als ein vernünftiges System begriffen hätte, davon findet sich nicht nur keine Spur, sondern die Alten sagen ausdrücklich darüber, daß er es dabei so bewenden ließ; wie wenn wir sagen, daß die Welt, die Natur ein großes System, die Welt weise eingerichtet sei oder allgemein Vernunft sei. Dadurch sehen wir weiter noch gar nichts von der Realisierung dieser Vernunft oder von der Verständigkeit der Welt ein.

Der νοῦς des Anaxagoras ist noch formell, obgleich die Identität des Prinzips mit der Ausführung eingesehen wurde. Aristoteles[32] erkennt das Ungenügende des Anaxagoreischen νοῦς: »Anaxagoras braucht wohl den νοῦς zu seiner Bildung des Weltsystems (κοσμοποιΐαν): wenn er nämlich in Verlegenheit ist, die Notwendigkeit einer Sache aufzuzeigen (den Grund der Notwendigkeit angeben soll), so zieht er ihn herbei; sonst gebraucht er alles andere eher zur Erklärung als den νοῦς.«

Daß der νοῦς des Anaxagoras etwas Formelles geblieben ist, ist nirgends ausführlicher angegeben als in der bekannten Stelle aus Platons *Phaidon* (Steph. 97–99), die für die Philosophie des Anaxagoras merkwürdig ist. Sokrates bei Platon gibt am bestimmtesten an, worauf es dem Sokrates und Platon ankommt, was ihnen das Absolute ist und warum ihnen Anaxagoras nicht genügte. Ich führe dies an, weil es uns überhaupt einführen wird in den Hauptbegriff, den wir

32 M: Aristoteles, *Metaphysik* I, 4

im philosophischen Bewußtsein der Alten erkennen. Sokrates hat näheres Verhältnis zum νοῦς; die Bestimmungen des νοῦς kommen ihm zu. Platon läßt den Sokrates hier erzählen (dies ist auch Beispiel seiner Redseligkeit, wodurch es etwas lang wird), wie es ihm mit Anaxagoras gegangen sei. Die Hauptformen, die bei Sokrates hervortreten, sehen wir auch darin. »Als ich einst aus einer Schrift des Anaxagoras vorlesen hörte, daß er sagt, der Verstand sei der Ordner der Welt und die Ursache«, das an und für sich Bestimmte, Bewirkende der Realität, »so freute ich mich einer solchen Ursache; und ich hielt dafür, daß, wenn dieses sich so verhielte, daß der Begriff alle Realität austeile, so werde er jedes so setzen, wie es am besten ist«, – der Zweck würde aufgezeigt sein. »Wenn nun jemand die Ursache des Einzelnen finden wollte, wie es wird und wie es vergeht oder wie es ist, so müsse er dieses von jedem aufsuchen, wie es ihm am besten ist, zu sein oder irgend auf eine Weise passiv oder tätig zu sein.« Daß der Verstand die Ursache oder daß alles aufs beste gemacht sei, ist gleichbedeutend; es wird sich dies mehr bestimmen aus dem Gegensatze. Ferner: »Aus diesem Grunde gehöre es sich für den Menschen, sowohl von sich selbst als von allem anderen nicht anderes zu betrachten (suchen, σκοπεῖν) als das, was das Beste und Vollkommenste sei; und es sei notwendig, daß dieser dann auch das Schlechtere wisse, denn beider Wissenschaft sei ein und dieselbe. So überlegend (räsonierend), freute ich mich, daß ich glauben konnte, einen Lehrer der Ursache von dem Seienden (τῶν ὄντων)« – des Guten – »gefunden zu haben, recht nach meinem Sinne (κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ), an dem Anaxagoras«: also »er werde mir sagen, ob die Erde platt ist oder rund, und wenn er mir dies gesagt, werde er mir die Ursache und die Notwendigkeit der Sache auslegen, indem er mir das eine oder das andere als das Bessere aufzeige; und wenn er sagt, daß sie in der Mitte ist, so werde er mir auslegen, daß es so besser sei, daß sie in der Mitte ist«, – d. h. ihren Zweck, der an und für sich bestimmt ist, nicht den Nutzen als

äußerlich bestimmten Zweck. »Und wenn er mir dies aufzeigte, so machte ich mich darauf gefaßt, daß er mir nun keine andere Art von Ursachen mehr herbeibringen werde (weitere Ursachen wollte ich dann nicht); ebenso von der Sonne, Mond und den anderen Sternen, ihren Geschwindigkeiten gegeneinander und Umläufen und anderen Beschaffenheiten. Indem er jedem Einzelnen seine Ursache anwies und allen gemeinschaftlich, so dachte ich, er werde von jedem Einzelnen sein Bestes und von allen das gemeinsame Beste« – die freie, an und für sich seiende Idee, den absoluten Endzweck – »auslegen. Ich hätte diese Hoffnung nicht um vieles weggegeben, sondern nahm eifrig diese Schriften und las sie so bald als möglich, um aufs baldeste das Gute und das Schlechte kennenzulernen. Von dieser schönsten Hoffnung fiel ich nun herab, als ich sah, daß der Mann den Gedanken (νοῦς) gar nicht gebraucht, noch irgend Gründe, um die Dinge zu bilden (διακοσμεῖν), sondern die Lüfte, Feuer, Wasser dazu nahm, und noch vieles anderes und Ungeschicktes.« Wir sehen hier, wie dem Besten, nach Verstand Seienden (der Zweckbeziehung) dasjenige entgegentritt, was wir die natürlichen Ursachen nennen, wie in Leibniz die *causae efficientes* und *finales*.

Dies erläutert Sokrates ferner auf folgende Weise im Gefängnisse, eine Stunde vor seinem Tode. »Er schien es mir so zu machen, wie wenn jemand sagte, Sokrates tue alles, was er tue, mit Verstand, und wenn er dann daran ginge, die Gründe von jedem anzugeben, was ich tue, er zuerst sage, daß ich deswegen jetzt hier sitze, weil mein Körper aus Knochen und Muskeln besteht, die Knochen dichte (fest) sind«, meinen Körper zu tragen, »und Unterschiede (διαφυάς, Artikulation) voneinander haben, die Muskeln aber fähig sind, sich auszustrecken und zu beugen, die Knochen mit Fleisch und Haut umgeben (nach dieser Fähigkeit, daß die Knochen an den Gelenken von Streck- und Beugemuskeln aufgehoben werden, meine Glieder zu bewegen, sitze ich jetzt hier); und wenn er weiter als Ursache meiner Unter-

redung mit euch andere dergleichen Ursachen, die Töne und Lüfte und das Gehör und tausend andere Dinge herbeibrächte, die wahre Ursache« (freie Bestimmung für sich, der das nur mechanisch Äußerliche unterworfen ist) »aber anzugeben unterließe, daß nämlich, weil die Athenienser es für besser erachtet, mich zu verurteilen, darum auch ich es für besser erachtet, hier zu sitzen, und für gerechter, zu bleiben und die Strafe zu erdulden, welche sie beschließen würden« (wir müssen uns erinnern, daß einer seiner Freunde alles zur Flucht für Sokrates eingerichtet hatte, der dies aber abschlug), »denn sonst, beim Hunde, wie längst würden diese Knochen und Muskeln zu Megara oder in Böotien sein, von der Meinung des Besten fortbewegt, wenn ich nicht für gerechter und schöner hielte, statt zu fliehen und davonzulaufen, der Strafe mich zu unterwerfen, welche der Staat mir auflegt.« Platon stellt hier auf richtige Weise die zwei Arten von Grund und Ursache einander gegenüber: die Ursache aus Zwecken und die äußere Ursache (Chemismus, Mechanismus usw.), um das Schiefe aufzuzeigen, das hier in dem Beispiel eines Menschen mit Bewußtsein sich setzt. Anaxagoras hat den Schein, einen Zweck zu bestimmen, von diesem ausgehen zu wollen; er läßt dies aber sogleich wieder fallen und geht zu ganz äußerlichen Ursachen über. »Jenes aber« (solche Knochen und Muskeln) »Ursachen zu nennen, ist ganz ungeschickt« (falsch). »Wenn einer aber sagt, daß, ohne solche Knochen und Muskeln zu haben und was ich sonst habe, ich das nicht tun könne, was ich für das Beste hielte (τὰ δοξαντά μοι), so hat er ganz recht. Aber daß ich aus solchen Ursachen das tue, was ich tue und was ich mit Verstand tue, daß ich es nicht aus Wahl des Besten (τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει) tue, – dies zu behaupten, ist eine große Gedankenlosigkeit; es heißt, den Unterschied nicht zu machen verstehen, daß eins die wahre Ursache (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι), das andere aber nur das, ohne welches die Ursache nicht wirken könnte«, – die Bedingung. Dies ist, was Platon über Anaxagoras sagt, daß der νοῦς nur formell ist und bleibt.

Dies ist ein gutes Beispiel, das uns zeigt, daß wir den Zweck vermissen bei solchen Erklärungsarten. Andererseits ist es nicht ein gutes Beispiel, weil es aus dem Reiche der selbstbewußten Willkür genommen ist, – Überlegung, nicht bewußtloser Zweck. α) In dieser Beurteilung des Anaxagoreischen νοῦς können wir im allgemeinen dies wohl ausgesprochen sehen, daß Anaxagoras keine Anwendung im Realen von seinem νοῦς gemacht habe. Aber β) das Positive in der Beurteilung des Sokrates scheint uns ebenso auf der anderen Seite ungenügend zu sein, indem es auf das entgegengesetzte Extrem übergeht, nämlich für die Natur Ursachen zu verlangen, die nicht an ihr zu sein scheinen, sondern die außer ihr in das Bewußtsein überhaupt fallen. Denn was gut und schön ist, ist teils Gedanke des Bewußtseins als solchen; Zweck und zweckmäßiges Tun ist zunächst ein Tun des Bewußtseins, nicht der Natur. Oder insofern Zwecke in der Natur gesetzt werden, so fällt der Zweck als Zweck außer ihr; als solcher ist er nicht an ihr selbst (dies fällt nur in unsere Beurteilung), – sondern an ihr ist nur das, was wir natürliche Ursachen nennen, und für ihr Begreifen haben wir auch nur ihr immanente Ursachen zu suchen und anzugeben. Wir unterscheiden hiernach z. B. an Sokrates den Zweck und Grund seines Handelns als Bewußtsein, und die Ursachen seines wirklichen Handelns, und letzteres würden wir allerdings in seinen Knochen, Muskeln, Nerven usf. suchen. Indem wir die Betrachtung der Natur nach Zwecken – als unseren Gedanken, nicht einem Sein der Natur – verbannen, so verbannen wir aus der Naturbetrachtung also die sonst beliebige teleologische Betrachtung; z. B. daß Gras wächst, daß es die Tiere fressen – und diese sind und Gras fressen, damit wir sie fressen können. Der Zweck der Bäume sei, daß ihre Früchte verzehrt werden und daß sie uns Holz zum Heizen geben; viele Tiere haben Felle zu warmen Kleidern; das Meer in den nördlichen Klimaten schwemme Holzstämme ans Ufer, weil an diesen Ufern selbst kein Holz wachse, die Bewohner also es so erhalten usf. So vorgestellt liegt der

Zweck, das Gute außer der Sache selbst. Die Natur eines Dinges wird dann nicht an und für sich betrachtet, sondern nur in Beziehung auf ein Anderes, das dasselbe nichts angeht. Der Baum, das Gras ist als Naturwesen für sich; und diese Zweckmäßigkeit, daß z. B. das Gras gefressen wird, geht das Gras als Gras nicht an, – wie es das Tier nicht angeht, daß die Menschen in seine Felle sich kleiden.

Und diese Naturbetrachtung überhaupt kann nun Sokrates an Anaxagoras zu vermissen scheinen. Allein dieser uns geläufige Sinn des Guten und Zweckmäßigen ist teils nicht der einzige und nicht der Sinn des Platon, teils ist auch dieser notwendig. Wir haben α) das Gute oder den Zweck nicht so einseitig vorzustellen, daß wir es nun nur im vorstellenden Wesen als solchem gesetzt, entgegengesetzt dem Seienden setzen, aber, von dieser Form befreit, seinem Wesen nach zu nehmen, – so ist es Allgemeines, Gattung, die Idee des ganzen Wesens. Diese ist die wahre Ursache, in sich aber zurückgehende Ursache: Zweck, als Allgemeines, an sich seiendes Erstes, von welchem die Bewegung ausgeht und welches zum Resultate wird, – nicht nur im Vorstellen Zweck vorher, ehe seine Wirklichkeit ist, sondern auch in der Realität. Das Werden ist die Bewegung, wodurch eine Realität und Totalität wird; im Tiere, Pflanze ist sein Wesen die Gattung, – es als Allgemeines, das seine Bewegung anfängt und was es hervorbringt. Diese Totalität ist das Ganze (Pflanze, Tier usf.), aber dies Ganze ist nicht Produkt aus Fremden, sondern sein eigenes Produkt; es ist zuerst vorhanden, das Erste, Sichselbstproduzierende. So heißt es Zweck, ist als Allgemeines, wie in seinem Werden als Seiendes. Die Idee ist nicht ein besonderes Ding, das einen anderen Inhalt hätte als die Realität oder ganz anders aussähe. Dieses Allgemeine a) als noch [nicht] Produziertes ist es Zweck: Keim, der Same, Kind ist es als noch nicht realisierter Zweck, – Allgemeines, als solches; b) was seine Bewegung hervorbringt, die Realisierung ist dasselbe: es wird, was es schon an sich ist, – Pflanze, Tier. Der Gegensatz ist der bloß

formelle Gegensatz der Möglichkeit und der Wirklichkeit; die tätige, treibende Substanz und das Produkt sind dasselbe. Diese Realisierung, Bewegung geht durch den Gegensatz hindurch; das Negative an dem Allgemeinen ist dieser Prozeß, Bewegung selbst. Die Gattung, das Allgemeine setzt sich entgegen als Einzelnes dem Einzelnen und dem Allgemeinen. So realisiert am Lebendigen die Gattung sich in den Gegensatz entgegengesetzter Geschlechter; ihr Wesen ist aber die allgemeine Gattung. Sie als Einzelne gehen auf ihre Selbsterhaltung als Einzelner, Essen, Trinken usf.; aber was sie damit zustande bringen, ist die Gattung. Die Individuen heben sich auf, nur die Gattung ist das immer Hervorgebrachte; die Pflanze bringt nur dieselbe Pflanze hervor, – das Allgemeine ist der Grund.

β) Hiernach ist der Unterschied von dem, was schlechterweise natürliche Ursachen genannt worden, und von der Zweckursache zu bestimmen. Isoliere ich nun die Einzelheit und sehe bloß auf sie als Bewegung und die Momente derselben, so gebe ich das an, was natürliche Ursachen sind. Z. B.: woher ist *dies* Lebendige entstanden? Durch Zeugung von diesem seinem Vater und Mutter. Was ist die Ursache dieser Früchte? Der Baum, dessen Säfte sich so destilliert, daß gerade die Frucht entsteht. Antworten dieser Art geben die Ursache an, d. h. die einer Einzelheit entgegengesetzte Einzelheit; ihr Wesen aber ist die Gattung. Die Natur kann nun das Wesen nicht als solches darstellen. Der Zweck der Zeugung ist das Aufheben der Einzelheit des Seins; aber die Natur, die es in der Existenz wohl zu diesem Aufheben der Einzelheit bringt, setzt nicht das Allgemeine an ihre Stelle, sondern ein anderes Einzelnes. Die Knochen, Muskeln usf. bringen eine Bewegung hervor; sie sind Ursachen, aber sie selbst wieder durch andere Ursachen, usf. ins Unendliche. Das Allgemeine aber faßt sie in sich als Momente, die als Ursachen allerdings vorkommen in der Bewegung, aber so, daß der Grund dieser Teile selbst das Ganze ist. Nicht sie sind das Erste, sondern das Resultat, in das die Säfte der

Pflanze usf. übergehen, ist das Erste, wie in der Entstehung es nur als Produkt erscheint, als Same, der den Anfang und das Ende macht, aber ein anderes Individuum; das Wesen ist aber dasselbe.

γ) Eine solche Gattung ist aber selbst eine bestimmte Gattung, bezieht sich wesentlich auf eine andere, z. B. die Idee der Pflanze auf die des Tiers. Das Allgemeine bewegt sich fort. Dies erscheint als äußere Zweckmäßigkeit, daß die Pflanzen von Tieren gefressen werden usf.; dies ist die Beschränktheit ihrer als Gattung. Die Gattung der Pflanze hat die absolute Totalität ihrer Realisierung im Tiere, das Tier in dem bewußten Wesen, wie die Erde in der Pflanze. Dies das System des Ganzen; – jedes Moment: übergehend. Dies die gedoppelte Betrachtungsart: a) Jede Idee ist Kreis in sich selbst, – Pflanze, Tier das Gute seiner Art; b) das allgemeine Gute, – d. h. Moment darin. Betrachte ich das Tier bloß als äußerlich Zweckmäßiges, geschaffen für Anderes, so einseitig; es ist Wesen, an und für sich Allgemeines. Aber es ist ebenso einseitig: die Pflanze sei nur an und für sich, Naturprodukt, Selbstzweck, in sich beschlossen, nur auf sich zurückgehend, – auch nicht in dieser Einzelheit des Gefressenwerdens, Kleidung usf. Es ist Kreis, der in sich vollendet, aber dessen Vollendung ebenso ein Übergehen in einen anderen Kreis ist, – ein Wirbel, dessen Mittelpunkt, worein er zurückgeht, unmittelbar in der Peripherie eines höheren Kreises liegt, der ihn verschlingt.

Der Zweck (das Gute) ist also jenes Allgemeine; es ist gut, sein Allgemeines (das gemeinsame Gute) ebenso. Sokrates spricht immer vom Besten, Zweck. Diese Form des Zwecks ist es, in der bei Sokrates das erscheint, was wir νοῦς nennen. Sagen wir, die Natur der Dinge muß nach dem Begriff erkannt werden, so ist der Begriff die selbständige, unabhängige Betrachtung der Dinge. Der Begriff ist das, was die Dinge an und für sich selbst sind. Er realisiert sich selbst, verändert sich, ist aber dies, sich in dieser Verwicklung mit Anderem selbst zu erhalten. Er hemmt das Verhältnis na-

türlicher Ursachen. Dieser Begriff ist der Zweck. Der Zweck ist zunächst (nach der Vorstellung) Bestimmung, die außer den Dingen liege; so sind die Dinge nützlich, sie sind für einen Zweck. Diese Bestimmung ist aber nicht ihre eigene, sondern eine ihnen fremde. Wir haben uns beim Zweck nicht ein solches vorzustellen, dem der Zweck äußerlich ist. So sagen wir Endzweck der Welt; er ist das ihr Immanente. Ebenso kann man sich dies aber auch äußerlich denken.

Diese Erläuterungen sind hier notwendig. Denn von hier aus sehen wir die spekulative Idee mehr in Allgemeines herübertreten, – vorher als Sein und die Momente und Bewegung als seiend ausgesprochen. Bei diesem Übergang ist dies zu vermeiden, daß wir nicht glauben, daß dadurch das Sein aufgegeben werde und wir in das Bewußtsein als entgegengesetzt dem Sein übergehen – so verlöre das Allgemeine ganz seine spekulative Bedeutung –, sondern das Allgemeine ist immanent in der Natur. Diesen Sinn hat es, wenn wir uns vorstellen, daß der Verstand, Gedanke (νοῦς) die Welt mache, ordne usf., – wie die Tätigkeit des einzelnen Bewußtseins ist, wo ich hier auf einer Seite stehe, mir gegenüber eine Wirklichkeit, Materie, die ich formiere, so und so verteile und ordne; sondern das Allgemeine, der Gedanke muß in der Philosophie ohne diesen Gegensatz bleiben. Sein, reines Sein ist selbst Allgemeines, wenn wir uns dabei erinnern, daß das Sein absolute Abstraktion, reiner Gedanke ist. Aber Sein, wie es so als Sein gesetzt ist, hat es die Bedeutung des Entgegengesetzten gegen dies Reflektiertsein in sich selbst, gegen den Gedanken; die Erinnerung ist unsere gegen es. So aber hat das Allgemeine die Reflexion unmittelbar an ihm selbst.

Bis hierher sind eigentlich die Alten gekommen; es scheint wenig zu sein. »Allgemein« ist eine dürftige Bestimmung, jeder weiß vom Allgemeinen; aber er weiß nicht von ihm als Wesen. Bis zur Unsichtbarkeit des Sinnlichen (Übersinnlichem) kommt wohl der Gedanke, aber nicht bis zur positiven Bestimmtheit – prädikatloses Absolutes ist das bloß

Negative –, so weit, als die gemeine Vorstellung jetziger Tage gekommen, aber nicht bis zum Positiven, es als Allgemeines zu denken. So sehen wir also bei Anaxagoras den νοῦς als das Allgemeine, Absolute, das Inhalt durch sich selbst setzt und sich darin erhält.

Mit diesem Fund des Gedankens schließen wir den ersten Abschnitt. Mit diesem Prinzip treten wir in die zweite Periode. Die Ausbeute der ersten Periode ist nicht sehr groß. Einige meinen zwar, es sei noch besondere Weisheit darin. Aber das Denken ist noch jung, die Bestimmungen sind noch arm, abstrakt, dürftig; das Denken hat hier nur wenige Bestimmungen, und diese können nicht aushalten. Das Prinzip des Wassers, des Seins, der Zahl usf. hält nicht aus; das Allgemeine muß für sich hervorgehen. Nur beim Anaxagoras sehen wir das Allgemeine als die sich selbst bestimmende Tätigkeit bestimmt.

Noch ist das Verhältnis des Allgemeinen als entgegengesetzt dem Sein oder das *Bewußtsein* als solches *in seinem Verhältnisse zum Seienden* zu betrachten. Dies Verhältnis des Bewußtseins ist dadurch bestimmt, wie er das Wesen bestimmt hat. Hierüber kann sich nicht Befriedigendes finden, da er α) einesteils den Gedanken als das Wesen erkannte, ohne aber diesen Gedanken selbst an der Realität auszuführen; so daß β) also diese gedankenlos für sich als eine unendliche Menge von Homöomerien ist, d. h. als eine unendliche Menge sinnlichen Ansichseins, das nun aber so das sinnliche Sein ist, denn das existierende Sein ist eine Anhäufung der Homöomerien. Ebenso vielfach kann das Verhältnis des Bewußtseins zum Wesen sein. So konnte Anaxagoras ebensowohl sagen, daß nur im Gedanken die Wahrheit ist und im vernünftigen Erkennen, – aber ebenso das sinnliche Wahrnehmen, denn in diesem sind die Homöomerien, die selbst an sich sind.

So finden wir von ihm α) bei Sextus[33], der Verstand (λόγος)

33 M: *Adversus mathematicos* VII, § 89–91

sei das Kriterium der Wahrheit: »Die Sinne können wegen ihrer Schwäche die Wahrheit nicht beurteilen«, – Schwäche, denn die Homöomerien sind das unendlich Kleine; die Sinne können sie nicht fassen, wissen nicht, daß sie ein Ideelles, Gedachtes sein sollen. Ein berühmtes Beispiel hiervon von ihm ist, daß er behauptet, »der Schnee sei schwarz, denn er sei Wasser, das Wasser aber sei schwarz«; er setzte hier die Wahrheit also in einen Grund.[34]

β) Anaxagoras habe gesagt, es sei etwas zwischen dem Gegensatze (ἀντιφάσεως), so daß also alles unwahr sei; denn indem die Seiten des Gegensatzes gemischt sind, so ist das Gemischte weder gut noch nicht gut und also nichts wahr.[35] So führt Aristoteles[36] ein andermal von ihm an, daß eins seiner Apophthegmen gegen seine Schüler gewesen, daß die Dinge (ihnen) so seien, wie sie sie aufnehmen (wie sie ihnen erscheinen). Dies kann sich darauf beziehen, daß, indem das existierende Sein eine Anhäufung der Homöomerien ist, die das seiende Wesen sind, so die sinnliche Wahrnehmung die Dinge nehme, wie sie in Wahrheit sind.

Doch ist damit weiter nicht viel zu machen. Aber hier fängt nun eine bestimmtere Entwicklung des Verhältnisses des Bewußtseins zum Sein, die Entwicklung der Natur des Erkennens als eine Erkenntnis des Wahren an. Der Geist ist dazu fortgegangen, das Wesen als Gedanken auszusprechen. So ist also das Wesen als seiend im Bewußtsein als solchem, – an sich, aber ebenso im Bewußtsein. Es ist nur dies das Sein, insofern das Bewußtsein es erkennt; und nur dies ist das Wesen: das Wissen von ihm. Der Geist hat das Wesen nicht mehr in einem Fremden zu suchen, sondern in sich selbst; denn das sonst fremd Erscheinende ist Gedanke, d. h. das Bewußtsein hat dies Wesen an ihm selbst. Aber dies entgegengesetzte Bewußtsein ist ein einzelnes. Es ist damit in der Tat das Ansichsein aufgehoben; denn das Ansichsein ist

34 M: Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* I, 13, § 33
35 M: Aristoteles, *Metaphysik* IV, 7
36 M: ibid., IV, 5

das Nichtentgegengesetzte, Nichteinzelne, sondern Allgemeine. Es wird wohl erkannt; aber was ist, ist nur im Erkennen, oder es ist kein anderes Sein als das des Erkennens des Bewußtseins. Diese Entwicklung des Allgemeinen, worin das Wesen ganz auf die Seite des Bewußtseins herübertritt, sehen wir in der so verschrienen Weltweisheit der Sophisten. Wir können dies von der Seite nehmen, daß die negative Natur des Allgemeinen sich jetzt entwickelt.

Zweites Kapitel
Von den Sophisten bis zu den Sokratikern

In dieser zweiten Periode haben wir zuerst zu betrachten die Sophisten, zweitens Sokrates und drittens die Sokratiker im näheren Sinn. Platon wird von ihnen getrennt und mit Aristoteles zusammen betrachtet. Der νοῦς, Zweck ist zunächst auf sehr subjektive Weise gefaßt: was dem Menschen Zweck ist (das Gute). Bei Platon und Aristoteles ist dies in allgemein objektiver Weise gefaßt worden, als Gattung, Idee. Der Gedanke ist als das Prinzip aufgefaßt; so hat es zunächst subjektive Erscheinung. Das Denken ist subjektive Tätigkeit; so tritt Zeitalter der subjektiven Reflexion ein, Setzen des Absoluten als Subjekts. Das Prinzip der modernen Zeit beginnt in dieser Periode, – mit der Auflösung Griechenlands im Peloponnesischen Kriege.

Da im νοῦς des Anaxagoras, als der noch ganz formellen sich selbst bestimmenden Tätigkeit, die Bestimmtheit noch ganz unbestimmt ist – die Bestimmung ist selbst ganz allgemein, abstrakt, damit haben wir noch durchaus keinen Inhalt –, so ist das unmittelbare Bedürfnis, der allgemeine Standpunkt das Fortgehen zu einem Inhalt. Was ist der absolut allgemeine Inhalt, den sich das abstrakte Denken als sich bestimmende Tätigkeit gibt? Und dies ist das wirkliche Bestimmen, was hier beginnt. Dem unbefangenen Denken

der älteren Philosophen, deren allgemeine Gedanken wir gesehen haben, steht jetzt das Bewußtsein gegenüber. Das Subjekt, wenn es über Gott, über das Absolute reflektiert, produziert Gedanken, hat diesen Inhalt vor sich; aber das Weitere ist, daß dies nicht das Ganze ist, was hier vorhanden ist, – das Zweite ist das denkende Subjekt, daß zur Totalität des Objektiven wesentlich auch die Subjektivität des Denkens gehört. Diese Subjektivität hat näher die Bestimmung, daß sie die unendliche, sich auf sich beziehende Form ist; diese reine Tätigkeit, das Bestimmen überhaupt, das Allgemeine mit dieser Form erhält so Bestimmungen, einen Inhalt, und die wesentliche Frage ist hier nach den Inhaltsbestimmungen. Die andere Seite der Subjektivität ist, daß das Subjekt dies Denken, dies Setzende ist, und das Bewußtsein hat darauf zu reflektieren; es ist darin eine Rückkehr des Geistes aus der Objektivität in sich selbst. Das Denken vertieft sich zuerst in den Gegenstand; aber es hat, so wie der νοῦς des Anaxagoras, noch keinen Inhalt, indem dieser auf der andern Seite steht. Mit der Rückkehr des Denkens als dem Bewußtsein, daß das Subjekt das Denkende ist, ist verbunden die andere Seite, daß es ihm darum zu tun ist, sich einen wesentlichen absoluten Inhalt zu gewinnen. Dieser Inhalt kann, abstrakt genommen, ein doppelter sein. Das Ich, als das Bestimmende, ist in Ansehung der Form der Bestimmung das Wesentliche: so ist erstens der Inhalt Ich selbst, das Meinige, ich habe diese Interessen und mache sie zum Inhalte; und zweitens der Inhalt wird bestimmt als das ganz Allgemeine. Um diese zwei Gesichtspunkte handelt es sich: wie die Bestimmung des Anundfürsichseienden zu fassen ist, und wie es dabei in unmittelbarer Beziehung auf das Ich als Denkendes ist. Beim Philosophieren kommt es überhaupt darauf an, was der Gegenstand, Inhalt des Gedachten ist, und daß das Ich das Setzende ist; und obgleich ich so setze, so ist doch das Gesetzte objektiv, an und für sich seiend. Bleibt man dabei stehen, daß Ich das Setzende ist, so ist es der schlechte Idealismus der modernen Zeit. In früherer

Zeit hat man gedacht und ist nicht dabei stehengeblieben, daß das Gedachte darum schlecht ist, weil ich es setze, weil es ein Subjektives ist.
Hierher gehören nun die Sophisten, Sokrates und die Sokratiker, insofern diese den Inhalt, wie er sich in Sokrates bestimmt hat, näher aufgefaßt haben, aber in unmittelbarem Zusammenhange mit ihm.

A. Philosophie der Sophisten

Der Begriff, den die Vernunft im Anaxagoras als das Wesen gefunden, ist das einfache Negative, in welches alle Bestimmtheit, alles Seiende und Einzelne sich versenkt. Vor dem Begriffe kann nichts bestehen; er ist eben das prädikatlose Absolute, ihm ist schlechthin alles nur Moment; für ihn gibt es, um sich so auszudrücken, nichts Niet- und Nagelfestes. Eben der Begriff ist dies fließende Übergehen Heraklits, dies Bewegen, – diese Kaustizität, der nichts widerstehen kann. Der Begriff also, der sich selbst findet, findet sich als die absolute Macht, welcher alles verschwindet; und jetzt werden alle Dinge, alles Bestehen, alles für fest Gehaltene flüssig. Dies Feste – sei es nun eine Festigkeit des Seins oder Festigkeit von bestimmten Begriffen, Grundsätzen, Sitten, Gesetzen – gerät in Schwanken und verliert seinen Halt. Grundsätze usf. gehören selbst dem Begriffe, sind als Allgemeines gesetzt; aber die Allgemeinheit ist nur ihre Form; der Inhalt, den sie haben, gerät, als etwas Bestimmtes, in Bewegung.
Diese Bewegung sehen wir in den sogenannten Sophisten werden, die uns hier zuerst begegnen. Den Namen σοφισταί gaben sie sich selbst, als Lehrer der Weisheit, die weise machen können (σοφίζειν). Die Sophisten sind gerade das Gegenteil von unserer Gelehrsamkeit, welche nur auf Kenntnisse geht und aufsucht, was *ist* und was gewesen ist, – eine Masse empirischen Stoffs, wo die Entdeckung einer neuen

Gestalt, eines neuen Wurms oder sonstigen Ungeziefers und Geschmeißes für ein großes Glück gehalten wird. Unsere gelehrten Professoren sind insofern viel unschuldiger als die Sophisten; um diese Unschuld gibt aber die Philosophie nichts.

Was das Verhältnis der Sophisten zur gemeinen Vorstellung betrifft, so sind sie beim gesunden Menschenverstande ebenso verschrien als bei der Moralität: α) ihrer theoretischen Lehre wegen, als sei es ein Unsinn, daß nichts existiere; β) in Ansehung des Praktischen, – alle Grundsätze und Gesetze umzustoßen.

Fürs erste darf nicht bei diesem Taumel der Bewegung aller Dinge bloß nach ihrer negativen Seite stehengeblieben werden; aber die Ruhe, worein sie übergeht, ist nicht wieder das in seiner Festigkeit Wiederherstellen des Bewegten, so daß am Ende dasselbe herauskäme und sie nur ein überflüssiges Getue wäre. Aber die Sophistik der gemeinen Vorstellung, die ohne die Bildung des Gedankens und ohne Wissenschaft ist, ist eben die, daß ihr ihre Bestimmtheiten als solche für an und für sich seiende Wesen und eine Menge Lebensregeln, Erfahrungssätze, Grundsätze usf. als absolut feste Wahrheiten gelten. Der Geist selbst ist die Einheit dieser vielerlei Wahrheiten; in ihm sind alle diese bornierten Wahrheiten nur als aufgehoben vorhanden, nur als relative Wahrheiten erkannt – oder mit ihrer Schranke, in ihrer Begrenzung, nicht als an sich seiende vorhanden. Diese Wahrheiten sind dem gemeinen Verstande in der Tat selbst nicht mehr. Der gemeine Verstand läßt ein andermal auch vor dem Bewußtsein das Gegenteil gelten und behauptet es selbst; oder weiß auch nicht, daß er unmittelbar das Gegenteil von dem sagt, was er meint, sein Ausdruck nur ein Ausdruck des Widerspruchs ist. In seinen Handlungen überhaupt, nicht im schlechten Handeln, bricht er diese seine Maximen, seine Grundsätze; und wenn er ein vernünftiges Leben führt, so ist es eigentlich nur eine beständige Inkonsequenz, das Gutmachen einer bornierten Handlungsmaxime durch Abbruch

von der anderen. Und z. B. ein welterfahrener gebildeter Staatsmann ist, der eine Mitte zu treffen weiß, praktischen Verstand hat, d. h. der nach dem ganzen Umfange des vorliegenden Falls handelt, nicht nach einer Seite desselben (*eine* Seite spricht *eine* Maxime aus). Wer, wo es sei, nach *einer* Maxime handelt, heißt ein Pedant und verdirbt sich und anderen die Sache. Im Gemeinsten ist dies ebenso. Z. B.: »Es ist wahr, daß die Dinge, die ich sehe, sind, ich glaube an ihre Realität«, so sagt leicht jeder; allein es ist in der Tat nicht wahr, daß er an ihre Realität glaubt, sondern das Gegenteil. Er ißt und trinkt sie, d. h. er ist überzeugt, daß diese Dinge nicht an sich sind, daß ihr Sein keine Festigkeit, kein Wesen hat. Der gemeine Verstand ist in seinem Handeln also besser, als er denkt. Sein handelndes Wesen ist der ganze Geist, aber als Geist ist er sich seiner nicht bewußt, sondern was er sich bewußt wird, sind solche Gesetze, Regeln, allgemeine Sätze, die ihm im Bewußtsein für wahr gelten; und im Handeln widerlegt er selbst die Borniertheit seines Verstandes. Aber dies Bewußtsein spricht solches bestimmte Sein und das Sein überhaupt als absolutes Wesen aus und heißt dies sein Bewußtsein, seinen Verstand. Wenn der Begriff sich gegen diesen Reichtum, den es an Wahrheit zu besitzen glaubt, wendet und es die Gefahr für seine Wahrheit wittert (denn das Bewußtsein weiß, daß es nur insofern ist, als es Wahrheit hat) und seine festen Wesenheiten ihm verwirrt werden, so wird es aufgebracht; und der Begriff in dieser seiner Beziehung (Realisierung), daß er sich an die gemeinen Wahrheiten macht, zieht sich Haß und Schimpf zu. Dies ist das allgemeine Geschrei gegen die Sophisterei, ein Geschrei des gesunden Menschenverstandes, der sich nicht anders zu helfen weiß.

Sophisterei ist ein übelberüchtigter Ausdruck, und zwar besonders durch den Gegensatz gegen Sokrates und Platon sind die Sophisten in den schlimmen Ruf gekommen. Es bedeutet dies Wort gewöhnlich, daß willkürlicherweise durch falsche Gründe entweder irgendein Wahres widerlegt, schwankend

gemacht oder etwas Falsches plausibel, wahrscheinlich gemacht wird. Diesen schlimmen Sinn haben wir auf die Seite zu stellen und zu vergessen. Dagegen wollen wir nun näher von seiner *positiven*, eigentlich *wissenschaftlichen Seite* betrachten, was die Stellung der Sophisten in Griechenland war.

1. Die Sophisten sind es, die den einfachen Begriff, als Gedanken (der schon in der eleatischen Schule bei Zenon anfängt, sich gegen sein reines Gegenbild, die Bewegung, zu kehren), jetzt überhaupt auf weltliche Gegenstände angewendet und mit demselben alle menschlichen Verhältnisse durchdrungen haben, indem er seiner Macht, seiner als des absoluten und einzigen Wesens bewußt wird – eifersüchtig gegen Anderes, das Bestimmte, das nicht Gedanke ist, gelten will –, und seine Macht und Herrschaft an ihm ausübt. Der mit sich identische Gedanke richtet seine negative Kraft gegen die mannigfaltige Bestimmtheit des Theoretischen und Praktischen, die Wahrheiten des natürlichen Bewußtseins und die unmittelbar geltenden Gesetze und Grundsätze; und was der Vorstellung fest ist, löst sich in ihm auf und läßt insofern auf einer Seite der besonderen Subjektivität zu, sich selbst zum Ersten und Festen zu machen und alles auf sich zu beziehen.

Indem eben dieser Begriff jetzt auftrat, so wurde er allgemeinere Philosophie, und nicht sowohl nur Philosophie, sondern allgemeine Bildung, die jeder Mensch überhaupt, der nicht zum gedankenlosen Volk gehörte, sich gab und geben mußte. Denn Bildung nennen wir eben den in der Wirklichkeit angewandten Begriff, insofern er nicht rein in seiner Abstraktion erscheint, sondern in Einheit mit dem mannigfaltigen Inhalt alles Vorstellens. In der Bildung ist der Begriff allerdings das Herrschende und Bewegende, indem das Bestimmte in seiner Grenze, in seinem Übergehen in Anderes erkannt wird. Er wurde allgemeinerer Unterricht, und es gab deswegen eine Menge Lehrer der Sophistik. Die Sophisten sind die Lehrer Griechenlands, durch welche die Bildung über-

haupt in Griechenland zur Existenz kam. Sie sind an die Stelle der Dichter und Rhapsoden getreten. Diese waren früher allgemeine Lehrer. Die Religion war nicht Lehrerin; es ist kein Unterricht in der Religion gewesen. Priester haben geopfert, Orakel gegeben, sind μαντεῖς gewesen, haben die Sprüche ausgelegt; aber Lehren ist ein anderes. Die Sophisten haben Unterricht in der Weisheit, den Wissenschaften überhaupt, Musik, Mathematik usf. erteilt; das war ihre erste Bestimmung. Vor Perikles war das Bedürfnis der Bildung durch Denken eingetreten; die Menschen sollten in ihren Vorstellungen gebildet sein, dahin zweckten die Sophisten. Sie hatten Amt der Bildung. Das Bedürfnis, sich durch Denken über die Verhältnisse zu bestimmen, nicht mehr bloß durch Orakel oder durch Sitte, Leidenschaft, Empfindungen des Augenblicks, – dies Bedürfnis der Reflexion hat in Griechenland aufwachen müssen. Der Zweck des Staats ist das Allgemeine, worunter das Besondere gefaßt wird; diese Bildung haben die Sophisten verbreitet. Sie haben, wie ein eigener Stand, das Lehren als Geschäft, Gewerbe betrieben, statt der Schulen; sie sind in den Städten herumgereist, die Jugend hat sich ihnen angeschlossen und ist von ihnen gebildet worden.

Bildung ist unbestimmt. Näher was der freie Gedanke gewinnen soll, das muß aus ihm selber kommen, muß die eigene Überzeugung sein; es wird nicht mehr geglaubt, sondern untersucht, – kurz es ist die in neueren Zeiten sogenannte Aufklärung. Das Denken sucht allgemeine Prinzipien, an denen es alles beurteilt, was uns gilt; und es gilt uns nichts, als was diesen Prinzipien gemäß ist. Es übernimmt also, den positiven Inhalt mit sich zu vergleichen, das vorher Konkrete des Glaubens aufzulösen, einerseits den Inhalt zu zersplittern, andererseits diese Einzelheiten, diese besonderen Gesichtspunkte und Seiten zu isolieren und für sich festzuhalten. Dadurch erhält es die Form von etwas Allgemeinem; man gibt Gründe dafür an, d. h. allgemeine Bestimmungen, die man wieder auf die besonderen Seiten hinwendet. Die

Seite ist nämlich nichts Selbständiges, sondern nur Moment an einem Ganzen; abgelöst von dem Ganzen beziehen sie sich auf sich, d. h. sind Allgemeinheiten. Zur Bildung gehört, daß man mit den allgemeinen Gesichtspunkten bekannt ist, die zu einer Handlung, Begebenheit usf. gehören, daß man diese Gesichtspunkte und damit die Sache auf allgemeine Weise fasse, um ein gegenwärtiges Bewußtsein über das zu haben, worauf es ankommt. Ein Richter kennt die verschiedenen Gesetze, d. h. die verschiedenen rechtlichen Gesichtspunkte, unter denen eine Sache zu betrachten ist; dies sind schon für sich allgemeine Seiten; er hat so ein allgemeines Bewußtsein und betrachtet den Gegenstand selbst auf allgemeine Weise. Ein gebildeter Mensch weiß etwas über jeden Gegenstand zu sagen, Gesichtspunkte daran aufzufinden. Diese Bildung hat Griechenland den Sophisten zu verdanken. Sie lehrten die Menschen, Gedanken zu haben über das, was ihnen geltend sein sollte. Die Sophisten sind nicht eigentliche Gelehrte. Ihre Bildung war sowohl Bildung zur Philosophie als zur Beredsamkeit, um ein Volk zu regieren oder etwas bei ihm geltend machen zu wollen durch Vorstellungen. Es gab noch keine positiven Wissenschaften ohne Philosophie, welche trocken, nicht das Ganze des Menschen, seine wesentlichen Seiten betroffen hätten. Außerdem hatten sie den allgemeinsten praktischen Zweck: eine Vorbildung zum allgemeinen Beruf im griechischen Leben, zum Staatsleben, Staatsmanne zu geben, – nicht etwa zu Staatsämtern, als ob sie zu einem Examen in spezifischen Kenntnissen vorbereitet hätten.

Die Sophisten knüpften an den Trieb an, weise zu werden. Zur Weisheit rechnet man, das zu kennen, was die Macht unter den Menschen und im Staate ist und was ich als eine solche anzuerkennen habe. Daher die Bewunderung, die Perikles und andere Staatsmänner genossen, weil sie eben wissen, woran sie sind, und die anderen an ihre rechte Stelle zu setzen vermögen. *Der* Mensch ist mächtig, der das, was die Menschen tun, auf ihre absoluten Zwecke zurückzufüh-

ren weiß, welche den Menschen bewegen. Dies ist Gegenstand der Lehre der Sophisten gewesen. Was die Macht in der Welt ist – der allgemeine, alles Besondere auflösende Gedanke –, weiß auch die Philosophie allein; so sind die Sophisten spekulative Philosophen gewesen. Sie wollten Bewußtsein darüber geben, worauf es in der sittlichen Welt ankommt; dann über das, was den Menschen Befriedigung gibt. Die Triebe und Neigungen, die der Mensch hat, sind seine Macht; indem er ihnen Genüge leistet, wird er befriedigt. Die Religion lehrt dies: die Götter sind die Mächte, welche den Menschen regieren. Ebenso die Gesetze; der Mensch soll sich befriedigen, insofern er den Gesetzen gemäß ist, und er soll voraussetzen, daß die anderen sich auch befriedigen, indem sie die Gesetze befolgen. Durch die Reflexion genügt es aber dem Menschen nicht mehr, den Gesetzen als einer Autorität und äußerlichen Notwendigkeit zu gehorchen; sondern er will sich in sich selbst befriedigen, durch seine Reflexion sich überzeugen, was für ihn verbindlich ist, was Zweck ist und was er für diesen Zweck zu tun habe.

So sind die Sophisten besonders Lehrer der Beredsamkeit gewesen. Das ist die Seite, wo das Individuum sich sowohl geltend machen konnte unter dem Volke, als das ausführen, was das Beste des Volkes sei; dazu war die Beredsamkeit eines der ersten Erfordernisse. Dazu gehörte demokratische Verfassung, wo die Bürger die letzte Entscheidung hatten. Die Beredsamkeit führt die Umstände auf die Mächte, Gesetze zurück. Zur Beredsamkeit gehört aber besonders das: an einer Sache die vielfachen Gesichtspunkte herauszuheben und die geltend zu machen, die mit dem im Zusammenhang sind, was mir als das Nützlichste erscheint. Solche konkrete Fälle haben viele Seiten; diese unterschiedenen Gesichtspunkte aber zu fassen, dazu gehört ein gebildeter Mann; und das ist die Beredsamkeit, diese hervorzuheben, die anderen dagegen in den Schatten zu stellen. Darauf bezieht sich auch des Aristoteles *Topik*, diese τόπους, Kategorien,

Gedankenbestimmungen anzugeben, wonach man sehen muß, um reden zu lernen. Auf ihre Kenntnis legten sich aber zuerst die Sophisten.

Dies die allgemeine Stellung der Sophisten. Wie sie aber sonst verfahren sind, es getrieben haben, davon finden wir ein vollständig bestimmtes Gemälde besonders in Platons *Protagoras*. Platon läßt hier den Protagoras sich näher über die Kunst der Sophisten erklären. Platon stellt vor, daß Sokrates einen jungen Mann namens Hippokrates begleitet, der sich dem eben in Athen angekommenen Protagoras übergeben will, um in der Wissenschaft der Sophisten unterrichtet zu werden. Unterwegs fragt Sokrates nun den Hippokrates, was denn die Weisheit der Sophisten sei, die er erlernen wolle. Hippokrates antwortet zuerst und zunächst: »Die Redekunst; denn der Sophist sei einer, der wisse, im Reden mächtig zu machen (ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν)«, die Gegenstände nach vielen Seiten zu wenden, zu betrachten. Dies ist das, was an einem gebildeten Menschen oder Volk zuerst auffällt, – die Kunst, gut zu sprechen. Die Franzosen sind so gute Sprecher; wir nennen es Schwatzen. Man lernt französisch, um gut französisch zu sprechen, – d. h. aber französische Bildung erwerben. Der ungebildete Mensch findet es unbequem, mit solchen Menschen umzugehen, die alle Gesichtspunkte leicht aufzufassen und auszusprechen wissen. Aber das bloße Sprechen macht es nicht aus, sondern die Bildung gehört dazu. Man kann eine Sprache ganz regelrecht innehaben; wenn man aber die Bildung nicht hat, so ist es nicht gut sprechen. Dazu gehört die Bildung, daß dem Geiste gegenwärtig sind die mannigfaltigen Gesichtspunkte, daß ihm diese sogleich einfallen, daß er einen Reichtum von Kategorien hat, unter denen ein Gegenstand zu betrachten ist. Die Fertigkeit, die man also durch die Sophisten erlangen sollte, ist die, daß man eine Menge solcher Gesichtspunkte geläufig innehabe, um den Gegenstand sogleich danach zu betrachten. Sokrates bemerkt hierbei zwar, daß das Prinzip der Sophisten hiermit »nicht hin-

reichend bestimmt sei« zur Kenntnis dessen, was ein Sophist sei (will einer Philosophie studieren, so weiß er nicht, was Philosophie ist, sonst brauchte er sie nicht zu studieren); »doch«, sagt er, »wir wollen hingehen.« (Steph. 310–314)
Sokrates geht nun mit dem Hippokrates zum Protagoras, und findet daselbst diesen in einer Versammlung der ersten Sophisten und von Zuhörern: »Protagoras spazierend, wie ein Orpheus die Menschen durch seine Reden bezaubernd; Hippias auf einem Katheder (θρόνῳ) sitzend, mit wenigeren umgeben; Prodikos liegend unter einer großen Menge von Bewunderern.« Nachdem Sokrates beim Protagoras sein Gesuch angebracht, Hippokrates wolle sich in seine Lehre geben, um durch seinen Unterricht sich dazu zu bilden, im Staate ein angesehener Mann zu werden, fragt er ihn, ob sie öffentlich oder insgeheim mit ihm allein sprechen sollen. Protagoras rühmt diese Diskretion, erwidert, sie handeln klug, diese Vorsorge gebrauchen zu wollen, denn die Sophisten seien so in den Städten herumgezogen; so hätten viele Jünglinge sich an sie, Väter, Freunde verlassend, angeschlossen, in der Überzeugung, durch ihren Umgang besser (klüger) zu werden, und so hätten die Sophisten dadurch viel Neid und Mißgunst auf sich geladen, – wie ja alles Neue in Haß sei. Hierüber spricht er weitläufig und sagt dabei: »Ich aber behaupte, daß die sophistische Kunst alt ist, daß aber die von den Alten, welche sie übten (μεταχειριζομένους), in Besorgnis, damit anzustoßen« (φοβούμενοι τὸ ἐπαχθές, denn das Ungebildete ist dem Gebildeten feind), »ihr ein Gewand machten und sie verdeckten.« Diese Kunst ist Bildung überhaupt, dasselbe was »ein Teil, wie Homer und Hesiod, in Poesie vorgetragen, andere, wie Orpheus und Musaios, in Mysterien und Orakelsprüche eingehüllt; einige, glaube ich, auch durch die gymnastische Kunst (Turnkunst) vorgestellt haben, wie Ikkos der Tarentiner und der noch jetzt lebende, keinem nachgebende Sophist Herodikos, der Selymbrier«; oder die Musik ist Bildungsweise der Menschen. Wir sehen, er schreibt so den Sophisten denselben

Zweck zu wie der Geistesbildung überhaupt – Sittlichkeit, Geistesgegenwart, Sinn der Ordnung, Anstelligkeit des Geistes – und setzt hinzu: »Alle diese, die einen Neid gegen die Wissenschaften befürchteten, gebrauchten solche Decken und Vorhänge. Ich aber meine, sie erreichen ihren Zweck nicht, sondern die Einsichtigen im Staate durchsehen den Zweck; wenn also auch das Volk davon nichts merkt, so sprechen dies jene aus. Wenn man sich aber so verhält, so macht man sich verhaßter, setzt sich selbst dem Scheine (Verdachte) aus, Täuscher (Betrüger, πανοῦργον) zu sein. Ich bin darum den entgegengesetzten Weg gegangen und bekenne offen und leugne es nicht (ὁμολογῶ), ein Sophist zu sein« (Protagoras führte zuerst den Namen Sophist), und daß mein Geschäft sei, »den Menschen Geistesbildung zu geben (παιδεύειν ἀνθρώπους)«, wie die anderen, Homer, Hesiod usf., es auch getan. (314–317)

Weiterhin sagt er: »Es ist verständig, was du fragst, und auf eine verständige Frage antworte ich gern.« Es ist nämlich nun näher davon die Rede, welchen Gegenstand, Inhalt, welche Geschicklichkeit Hippokrates durch Protagoras' Unterweisung erwerben werde. »Es soll ihm nicht begegnen, was ihm bei anderen Lehrern (σοφιστῶν) begegnet sein würde. Denn diese sind den Jünglingen entgegen (λωβῶνται τοὺς νέους); denn sie führen dieselben wider ihren Willen gerade auf die Wissenschaften und Kenntnisse zurück, denen sie eben entgehen wollten, indem sie sie in Arithmetik, Astronomie, Geometrie und Musik unterweisen. Wer sich aber an mich wendet, wird nicht in etwas anderes eingeführt, als in den allgemeinen Zweck, wegen dessen er sich an mich wendete.« Die Jünglinge kamen also zu ihm unbefangen: »Wir möchten gebildete Menschen werden, unterweiset uns, macht uns dazu, – wie und wodurch ist eure Sache, ihr müßt dies verstehen.« Der Weg war dabei dem Lehrer überlassen. Das, worin Protagoras aber unterrichtete, erklärt er für das Eigentliche, was die Jünglinge suchen. »Die Unterweisung« (τὸ μάθημα), sein Zweck und mein Zweck, »besteht nun

darin, die rechte Einsicht und Verständnis (εὐβουλία) zu bewirken, sich über seine eigenen Familieninteressen (περὶ τῶν οἰκείων) am besten zu beraten; und ebenso im Staatsleben, daß man am tüchtigsten werde (δυνατώτατος), teils sich über die Staatsangelegenheiten zu äußern, teils das Beste zu tun für den Staat.« So treten also hier diese zwei Interessen hervor, das der Individuen und das des Staats. Jetzt spricht Sokrates im allgemeinen ein und wundert sich besonders, daß Protagoras das letzte behauptet, daß er über Geschicklichkeit zu Staatsangelegenheiten Unterricht erteile: Er (Sokrates) habe dafür gehalten, die politische Tugend könne nicht gelehrt werden, – wie es überhaupt Sokrates' Hauptsatz ist, daß die Tugend nicht könne gelehrt werden. Und nun führt Sokrates dafür diese Rücksicht an, indem er sich in Weise der Sophisten auf die Erfahrung beruft: »Diejenigen Menschen, welche die politische Kunst innehaben, können sie nicht wohl auf andere übertragen. Perikles, der Vater dieser hier anwesenden Knaben, ließ sie in allem unterweisen, worin Lehrer unterweisen können; aber in der Wissenschaft, worin er groß ist, nicht; darin läßt er sie umherirren, ob sie etwa durch Zufall von selber auf diese Weisheit treffen würden. So auch andere große Staatsmänner haben sie anderen, Verwandten oder Fremden, nicht gelehrt.« (318–320)

Protagoras entgegnet nun darauf, daß sie gelehrt werden könne, und zeigt, warum große Staatsmänner andere nicht darin unterwiesen haben, indem er um die Erlaubnis bittet, »ob er als ein Älterer zu Jüngeren in einem Mythus sprechen oder ob er mit Vernunftgründen darüber sprechen soll«. Die Gesellschaft überläßt es ihm, und nun fängt er mit folgendem Mythus an, der unendlich merkwürdig ist: »Die Götter übertrugen dem Prometheus und Epimetheus, die Welt auszuschmücken, ihr Kräfte zu erteilen. Epimetheus verteilte Stärke, Vermögen zum Fliegen, Waffen, Bekleidung, Kräuter, Früchte; aber unverständigerweise brauchte er alles an den Tieren auf, so daß für die Menschen nichts übrigblieb.

Prometheus sah sie unbekleidet, ohne Waffen, hilflos, da der Augenblick bevorstand, wo das Gebilde des Menschen ans Licht treten sollte. Da stahl er das Feuer vom Himmel, die Kunst des Vulkan und der Minerva, sie auszustatten für ihre Bedürfnisse. Aber es fehlte ihnen die politische Weisheit; und ohne gesellschaftliches Band lebend, sind sie in beständigen Streit und Unglück geraten. Da erteilte Zeus dem Hermes den Befehl, ihnen die schöne Scham« (αἰδῶ, Scheu, diesen natürlichen Gehorsam, Ehrfurcht, Folgsamkeit, Respekt der Kinder gegen die Eltern, der Menschen gegen höhere bessere Naturen) »und das Recht (δίκη) zu verleihen. Hermes fragt: Wie soll ich sie verteilen? An Einzelne, wie die besonderen Künste, wie einige die Arzneiwissenschaft besitzend den anderen helfen? Zeus aber antwortet: allen; denn kein gesellschaftlicher Verein (πόλις) kann bestehen, wenn nur wenige jener Eigenschaften teilhaftig sind. Und es sei Gesetz, daß, wer nicht teilhaftig sein könne der Scheu und des Rechts, der als eine Krankheit des Staats ausgerottet werden müsse.« (320–322)

α) »Deswegen ziehen die Athenienser, wenn sie bauen wollen, Baumeister zu Rate, und wenn sie sonst besondere Geschäfte beabsichtigen, diejenigen, welche darin erfahren sind; wenn sie aber über Staatsangelegenheiten einen Beschluß und Anordnung fassen wollen, so lassen sie jeden zu. Denn entweder müssen alle dieser Tugend teilhaftig sein, oder kein Staat [kann] existieren. Wenn einer in der Kunst der Flöte unerfahren ist und sich doch für einen Meister darin ausgibt, so wird er mit Recht für wahnsinnig gehalten. In der Gerechtigkeit ist es aber anders: wenn einer nicht gerecht ist«, so wird er es nicht gestehen, oder »wenn er es gesteht, so wird er für unsinnig gehalten werden. Er müsse doch sich den Schein geben, es zu sein; denn entweder müsse jeder wirklich ihrer teilhaftig sein oder ausgetilgt werden aus der Gesellschaft.« So ist also angenommen, daß die politische Weisheit etwas sei, woran alle Anteil haben und haben müssen, damit der Staat bestehen könne. (322–323)

β) Daß diese politische Wissenschaft auch dazu bestimmt ist, daß jeder durch Lehre und Bestreben sie sich erwerben könne (διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας), dafür gibt er ferner diese Gründe an und sagt, er berufe sich darauf, daß kein Mensch tadele oder strafe wegen Mängel oder Übel, die einer durch die Natur oder den Zufall bekommen, sondern denselben bemitleide. Hingegen Mängel, die durch Fleiß, Gewohnheit (Übung), Studium gehoben werden können, würden für tadelnswert und strafbar gehalten; er habe Schuld daran. »Hierunter gehören Irreligiosität und Ungerechtigkeit, überhaupt alles, was der öffentlichen Tugend« (der δίκη und αἰδώς) »widerspricht. Den Menschen, die sich dieser Laster schuldig machen, wird dies zum Vorwurf gemacht, sie werden bestraft in dem Sinne, daß sie sie hätten entfernen und sich also vielmehr die politische Tugend durch Bildung, Erziehung hätten aneignen können.« Dies ist ein guter Grund. Auch den Zweck der Strafe führt Protagoras dafür an. »So strafen die Menschen nicht wegen des Vergangenen – außer wie wir ein böses Tier vor den Kopf schlagen –, sondern wegen des Künftigen: daß weder der Verbrecher noch ein anderer, durch sein Beispiel verführt, wieder fehle. Also liegt auch darin die Voraussetzung, daß jene Tugend durch Unterricht und Übung erworben werden könne.« (323–324)

γ) »Was nun ferner das anbetrifft, was Sokrates anführt, daß Männer wie Perikles, die durch ihre politische Tugend berühmt sind, diese ihren Kindern und Freunden nicht mitteilten«, so sagt Protagoras, es sei dagegen das zu sagen, αα) daß in diesen Tugenden alle von allen unterrichtet werden. »Die politische Tugend ist von der Beschaffenheit, daß sie allen zukommt; sie ist allen gemeinsam. Das eine allen Notwendige ist die Gerechtigkeit, Mäßigkeit (σωφροσύνη) und Heiligkeit, – mit einem Worte das, was die Tugend eines Mannes überhaupt ist; und dies muß Eigentum jedes Bürgers sein, er muß sie sein ganzes Leben fort üben und lernen. Darin ist kein besonderer Unterricht von jenen be-

rühmten Männern. Die Kinder werden früh, vom zartesten Alter an, von ihren Eltern und Erziehern dazu gebildet und ermahnt, verwiesen, erzogen zur Sitte, zum Guten, und gewöhnt an das, was das Rechte ist. Aller Unterricht in Musik und Gymnastik (Kenntnisse, das Lesen von Dichtern, die dies einschärfen) trägt dazu bei, die Willkür und das Belieben nicht gewähren zu lassen, – sich daran zu gewöhnen, sich nach einem Gesetze, einer Regel zu richten. Wenn der Mensch nun aus diesem Kreise des Unterrichts tritt, so tritt er in den der Verfassung eines Staats; dieser trägt dazu bei, jeden in einem rechtlichen Verhalten, in Ordnung zu erhalten. Die politische Tugend ist so ein Resultat der Erziehung von Jugend auf.« (324–325)

ββ) Allein darin ganz ausgezeichnete, durch die Natur besonders begünstigte Menschen könne es nur wenige geben. Diejenigen jedoch, die sich auch nicht darin auszeichnen, seien im allgemeinen durch die Erziehung dieser politischen Tugenden teilhaftig und stehen sehr viel höher als die, welche diese Unterweisung nicht gehabt haben. Daß aber ausgezeichnete Männer ihre Auszeichnung Kindern und Freunden nicht mitgeteilt haben, diesen Einwurf beantwortet er sehr gut in folgender Art. »Wenn z. B. in einem Staate alle Bürger Flötenspieler sein müßten, so würden alle Unterricht darin erhalten; einige würden ausgezeichnet sein, viele gut, einige mittelmäßig, wenige vielleicht auch schlecht, – alle hätten eine gewisse Fertigkeit. Aber es könnte der Fall sein, daß der Sohn eines Virtuosen doch ein schlechter Spieler wäre; das Ausgezeichnete hängt von besonderen Talenten, Naturell ab. Aus sehr geschickten Flötenspielern würden wohl sehr ungeschickte werden können und umgekehrt; aber alle Bürger könnten ein Gewisses von Flötenspiel, und alle würden gewiß immer noch unendlich vortrefflicher darin sein als diejenigen, welche darin gänzlich unwissend wären und keinen Unterricht erhalten hätten. So sind alle, auch die schlechtesten Bürger eines vernünftigen Staats noch besser und gerechter verglichen mit denen, wo keine Bildung

ist, keine Gerichte, keine Gesetze, keine Nötigung, sie zum Recht zu bilden. Diese Vorzüglichkeit verdanken sie den Gesetzen, dem Unterricht, der Bildung in ihrem Staate.« (326–328) Dies sind auch alles ganz gute Instanzen und treffende Gründe, – gar nicht schlechter als Ciceros Räsonnement: *a natura insitum*. Die Gründe des Sokrates und die Ausführungen dieser Gründe dagegen sind empirische Instanzen, die sich auf Erfahrung basieren, – oft nicht besser, als was hier dem Sophisten in den Mund gegeben ist.

2. Die Frage ist nun näher: inwiefern kann dies als Mangelhaftes erscheinen und besonders inwiefern haben Sokrates und Platon sich in einen Kampf mit den Sophisten eingelassen und den Gegensatz gegen sie gemacht? Da die Stellung, die die Sophisten in Griechenland einnahmen, war, ihrem Volke eine höhere Bildung überhaupt gegeben zu haben, wodurch sie sich zwar ein großes Verdienst um Griechenland erworben, so trifft sie doch eben der Vorwurf, der überhaupt die Bildung trifft. Die Sophisten sind Meister im Räsonnement aus Gründen gewesen, stehen innerhalb der Stufe des reflektierenden Gedankens. Die Art und Weise dieser Bildung war, durch Vorstellungen und Beispiele die Aufmerksamkeit auf das zu erwecken, was dem Menschen nach seiner Erfahrung, Gemüt usf. das Rechte scheint, wobei vom Besonderen zum Allgemeinen übergegangen wird. Dies ist der notwendige Gang der freien, denkenden Reflexion; ihn hat die Bildung auch bei uns genommen. Diese Bildung mußte aber über das Vertrauen und den unbefangenen Glauben an die geltende Sitte und Religiosität hinausführen. Daß die Sophisten auf einseitige Prinzipien gefallen sind, dies hat zunächst den Zusammenhang darin, daß in der griechischen Bildung die Zeit noch nicht vorhanden war, daß aus dem denkenden Bewußtsein selbst die letzten Grundsätze aufgestellt wurden und so etwas Festes zugrunde lag wie bei uns in der modernen Zeit. Indem einerseits das Bedürfnis der subjektiven Freiheit vorhanden war, das nur gelten zu lassen, was man selbst einsieht, in seiner eigenen Vernunft

findet, Gesetze, religiöse Vorstellungen nur insofern, als ich es durch mein Denken anerkenne, – andererseits im Denken noch nicht festes Prinzip gefunden war, so war das Denken mehr räsonierend; das unbestimmt Gebliebene konnte so die Willkür erfüllen.

α) Anders ist es aber in unserer europäischen Welt, in welche die Bildung sich einführte, sozusagen unter dem Schutze und der Voraussetzung einer geistigen Religion, – d. h. nicht einer Religion der Phantasie, sondern unter der Voraussetzung der Kenntnis, des Wissens von der ewigen Natur des Geistes und des absoluten Endzwecks, der Bestimmung des Menschen, daß diese sei, als geistig, wirklich zu sein, vom Geist aus auf geistige Weise sich zu bestimmen, sich in Einheit mit dem Geist zu setzen. So lag hier ein festes geistiges Prinzip zugrunde, das so das Bedürfnis des subjektiven Geistes befriedigt; von diesem absoluten Prinzip aus bestimmten sich alle weiteren Verhältnisse wie Pflichten, Gesetze usf. und sind davon abhängig. So mußte die Bildung nicht diese Vielseitigkeit der Richtung, also nicht die Richtungslosigkeit erhalten können wie bei den Griechen und denen, die die Bildung in Griechenland ausgebreitet hatten, den Sophisten. Gegen die Religion der Phantasie, gegen dies unentwickelte Prinzip des Staats konnte die Bildung sich in so viele Gesichtspunkte zersplittern; oder es war leicht, daß partikuläre untergeordnete Gesichtspunkte als höchste Prinzipien aufgestellt wurden. Wo (da uns) dagegen ein so hohes allgemeines Ziel (höchstes Prinzip) schon vor der Vorstellung schwebt, kann nicht so leicht ein partikuläres Prinzip zu diesem Range kommen, wenn auch die Vernunftreflexion die Stellung gewinnt, aus sich das Höchste zu bestimmen und zu erkennen; und die Unterordnung der Prinzipien ist damit schon festgestellt. Protagoras nachher (349) behauptet: »Alle vier Tugenden haben eine Verwandtschaft miteinander, die Tapferkeit nicht, weil viele Tapfere gefunden werden, die doch die Irreligiösesten, Ungerechtesten, Unmäßigsten und Ungebildetsten (ἀμαθέστατοι) sind;« man braucht sich nur

an eine Räuberbande zu erinnern. Sokrates (360) führt es darauf hinaus, daß auch die Tapferkeit ein Wissen und Erkennen sei, – richtige Schätzung dessen, was zu fürchten sei. Aber der Unterschied, die Eigentümlichkeit der Tapferkeit ist nicht entwickelt.

β) Zugleich, was nun die Form anbetrifft – selbst dem Inhalte nach –, steht unsere Bildung, Aufklärung ganz auf demselben Standpunkt, als sie bei den Sophisten war. Ihr Standpunkt ist im Gegensatz gegen Sokrates und Platon der, daß bei Sokrates dies aufging, daß er das Schöne, Gute, Wahre, Rechte als Zweck, Bestimmung des Individuums aussprach, dieser Inhalt aber bei den Sophisten noch als letzter Zweck fehlte, daher dieser der Willkür überlassen war. Daher der üble Ruf, in den die Sophisten durch den Gegensatz von Platon gekommen sind; das ist auch ihr Mangel. Äußerlich wissen wir, die Sophisten haben große Reichtümer gesammelt[1]; sie sind sehr stolz gewesen, sind in Griechenland herumgereist, haben zum Teil sehr üppig gelebt. Das räsonierende Denken hat im Gegensatze von Platon vorzüglich dies Bezeichnende, daß die Pflicht, das zu Tuende nicht aus dem an und für sich seienden Begriffe der Sache genommen wird; sondern es sind äußerliche Gründe, wodurch über Recht und Unrecht, Nützlichkeit und Schädlichkeit entschieden wird. Bei Platon und Sokrates ist dagegen der Hauptsatz, daß die Natur des Verhältnisses betrachtet, der Begriff der Sache an und für sich entwickelt werde. Diesen Begriff wollten Sokrates und Platon der Betrachtung aus Gesichtspunkten und Gründen entgegensetzen; diese sind immer das Besondere und Einzelne und setzen sich so selbst dem Begriffe entgegen. Der Unterschied ist, daß den Sophisten das gebildete Räsonnement überhaupt angehört, während Sokrates und Platon den Gedanken durch ein Festes – allgemeine Bestimmung (platonische Idee) – bestimmten, was der Geist ewig in sich findet.

---

1 M: Platon, *Menon*, 91

Die Sophisterei ist so schlimm, in dem Sinne, als ob dies Eigentümlichkeit sei, der sich nur schlechte Menschen schuldig machen. Die Sophistik ist so aber viel allgemeiner; es ist alles Räsonieren aus Gründen – das Geltendmachen solcher Gesichtspunkte, das Anbringen von Gründen und Gegengründen – Sophistik. Es kommen Äußerungen von Sophisten vor, worüber sich nichts sagen läßt, z. B. bei Platon. So sagt man bei uns wohl: Betrüge nicht, damit du nicht Kredit und dadurch Geld verlierst; oder: Sei mäßig, sonst verdirbst du dir den Magen, mußt entbehren; oder bei der Strafe nimmt man äußerliche Gründe: Besserung usf.; oder man entschuldigt durch äußerliche Gründe die Handlung, welche aus Folgen usw. genommen sind. Die Menschen sind so zu allem Guten aufgefordert durch Gründe, welche Gründe der Sophisten sind. Liegen feste Grundsätze zugrunde, so in der christlichen Religion (jetzt bei den Protestanten weiß man es auch nicht mehr), so sagt man, die Gnade Gottes in Beziehung auf die Seligkeit usw. richtet das Leben der Menschen so ein; da fallen äußerliche Gründe weg.

Die Sophistik liegt uns also nicht so entfernt, als man denkt. Wenn jetzt gebildete Menschen über Gegenstände sprechen, so kann dies sehr gut sein; aber es ist nichts anderes, als was Sokrates und Platon Sophistik genannt haben, obgleich sie selbst so gut auf diesem Standpunkt gestanden haben als die Sophisten. Gebildete Männer verfallen darein bei Beurteilung konkreter Fälle; im gemeinen Leben müssen wir uns daran halten. Was ist hier besser? – Die besonderen Gesichtspunkte nezessitieren. Wenn man Pflichten und Tugenden rekommandiert, z. B. in Predigten, wie dies in den meisten Predigten geschieht, so muß man solche Gründe hören! Redner im Parlamente z. B. gebrauchen solche Gründe und Gegengründe, durch die sie zu überreden, zu überzeugen suchen. Es handelt sich a) um ein ganz Festes, Verfassung z. B. oder Krieg, festgemachte Richtung (Konsequenz), besondere Maßregeln darunter zu subsumieren; b) aber mit

der Konsequenz geht es, selbst hierin, bald aus: die Sache läßt sich so oder so machen, und immer sind es besondere Gesichtspunkte, welche entscheiden. Man gebraucht dergleichen Gründe auch wohl gegen die Philosophie: »Es gebe verschiedene Philosophien, verschiedene Meinungen, dies widerspreche der *einen* Wahrheit; die Schwäche der *menschlichen* Vernunft gestatte kein Erkennen; was solle Philosophie für das Gefühl, Gemüt, Herz; es seien abstruse Dinge, für das Praktische des Menschen helfe das abstrakte Denken der Philosophie nichts«, – der Gesichtspunkt des Praktischen. Dies sind so gute Gründe, und es ist die Weise der Sophisten. Wir nennen es nicht Sophistik, aber es ist die Manier der Sophisten, aus Gründen zu deduzieren, die man aus seinem Gefühl, Gemüte usf. gelten läßt. Nicht die Sache selbst, als solche, wird geltend gemacht, sondern auf Empfindungen wird sich bezogen; diese sind das οὗ ἕνεκα. Das werden wir noch näher bei Sokrates und Platon sehen. Dies ist der Charakter der Sophisten.

Bei solchem Räsonnement kann man bald so weit kommen – wo nicht, so ist es Mangel der Bildung; die Sophisten waren aber sehr gebildet –, zu wissen, daß, wenn es auf Gründe ankommt, man durch Gründe alles beweisen könne, sich für alles Gründe und Gegengründe finden lassen; und das ist als das Verbrechen der Sophisten angesehen worden, daß sie gelehrt haben, alles zu beweisen, was man wolle, für andere oder für sich. Das liegt nicht in der Eigentümlichkeit der Sophisten, sondern des reflektierenden Räsonnements. Gründe und Gegengründe, als Besonderes, gelten nicht gegen das Allgemeine, entscheiden nicht gegen den Begriff; man kann für alles Gründe und Gegengründe finden. In der schlechtesten Handlung liegt ein Gesichtspunkt, der an sich wesentlich ist; hebt man diesen heraus, so entschuldigt und verteidigt man die Handlung. In dem Verbrechen der Desertion im Kriege liegt so die Pflicht, sein Leben zu erhalten. So sind in neuerer Zeit die größten Verbrechen, Meuchelmord, Verrat usf., gerechtfertigt worden, weil in der Mei-

nung, Absicht eine Bestimmung lag, die für sich wesentlich war, z. B. die, daß man sich dem Bösen widersetzen, das Gute fördern müsse. Der gebildete Mensch weiß alles unter den Gesichtspunkt des Guten zu bringen, alles gut zu machen, an allem einen wesentlichen Gesichtspunkt geltend zu machen. Es muß einer nicht weit gekommen sein in seiner Bildung, wenn er nicht für das Schlechteste gute Gründe hätte; was in der Welt seit Adam Böses geschehen ist, ist durch gute Gründe gerechtfertigt.

Das kommt nun noch bei den Sophisten vor, daß sie ein Bewußtsein über dieses Räsonieren hatten. In der Beredsamkeit muß man so Zorn, Leidenschaft der Hörer in Anspruch nehmen, um etwas zustande zu bringen. Sie lehrten nun, wie diese Mächte im empirischen Menschen zu bewegen wären; das sittliche feste Gute entscheidet nicht. Die Sophisten als gebildete Leute hatten das Bewußtsein, daß alles zu beweisen sei; so im *Gorgias*: Die Kunst der Sophisten sei ein größeres Gut als alle Künste; sie könne dem Volke, dem Senat, den Richtern überreden, was sie wolle. (452, 457) Der Advokat hat so auch zu suchen, was für Gründe es für die Partei gebe, wenn sie auch die entgegengesetzte derjenigen ist, welcher er sich annehmen wollte. Dieses Bewußtsein ist nicht Mangel, sondern gehört ihrer höheren Bildung zu. Ungebildete Menschen bestimmen sich aus Gründen. Im ganzen sind sie aber vielleicht durch etwas anderes bestimmt (Rechtlichkeit), als sie wissen; zum Bewußtsein kommen nur die äußeren Gründe. Die Sophisten wußten, auf diesem Boden gebe es nichts Festes; das ist die Macht des Gedankens, er behandelt alles dialektisch, macht es wankend. Das ist formelle Bildung, die sie hatten und beibrachten.

Damit hängt dies zusammen (und die Natur des Denkens bringt es mit sich): Ist das Feld der Gründe, das, was dem Bewußtsein als fest gilt, durch die Reflexion wankend gemacht, so muß man doch *ein* Festes haben. Was soll man nun zum letzten Zweck machen? Da gibt es nun zweierlei Festes, das verbunden werden kann. Das eine ist das Gute,

Allgemeine; das andere ist die Einzelheit, Willkür des Subjekts. Dies (vom ersten) später noch näher bei Sokrates. Macht man alles wankend, so kann dies der feste Punkt werden: »Es ist meine Lust, Eitelkeit, Ruhm, Ehre, besondere Subjektivität, welche ich mir zum Zwecke mache«; das Individuum ist sich selbst die letzte Befriedigung. Indem ich die Macht kenne, weiß ich auch die anderen meinem Zwecke gemäß zu bestimmen.

Die Bekanntschaft mit so vielfachen Gesichtspunkten macht aber das, was Sitte war in Griechenland (diese bewußtlos ausgeübte Religion, Pflichten, Gesetze), dadurch wankend, daß dies Feste – die Gesetze, indem sie einen beschränkten Inhalt haben – mit anderem in Kollision kommt; es gilt einmal als das Höchste, Entscheidende, das andere Mal wird es zurückgesetzt. Das gewöhnliche Bewußtsein wird dadurch verwirrt (wir werden dies bei Sokrates selbst ausführlicher sehen): etwas gilt ihm für fest, andere Gesichtspunkte, die auch in ihm sind, werden geltend gemacht, es muß sie gelten lassen; und so gilt das erste nicht mehr oder verliert wenigstens von seiner Absolutheit. So ist a) die Tapferkeit dies, sein Leben daran zu wagen; b) die Pflicht, sein Leben zu erhalten, eine unbedingte. So behauptet Dionysiodor: »Wer einen, der die Wissenschaft nicht besitzt, zum Gebildeten macht, will, daß er nicht mehr bleibe, was er ist. Er will ihn also zugrunde richten; denn dies ist machen, daß er dies nicht ist, was er ist.« Und Euthydemos, als die anderen sagen, er lüge, antwortet: »Wer lügt, sagt, was nicht ist; was nicht ist, kann man nicht sagen; also kann niemand lügen.« Und wiederum Dionysiodor sagt: »Du hast einen Hund, dieser Hund hat Junge, und er ist ihr Vater; also ist dir ein Hund Vater und du der jungen Hunde Bruder.«[2] Solche Konsequenzenmacherei findet sich – in Rezensionen – unzählige Male.

Es ist also (wegen dieser Konfusion im gewöhnlichen Be-

2 M: Platon, *Euthydemos*, 283–284, 298

wußtsein) den Sophisten vorgeworfen worden, sie hätten den Leidenschaften, Privatinteressen usf. Vorschub getan. Dies fließt unmittelbar aus der Natur der Bildung. Diese gibt verschiedene Gesichtspunkte an die Hand, und welcher entscheiden soll, ist eben damit allein in das Belieben des Subjekts gestellt, wenn es nicht von festen Grundlagen ausgeht; darin liegt das Gefährliche. Dies findet auch in der heutigen Welt statt, wo es auf die gute Absicht, auf meine Ansicht, Überzeugung ankommen soll, wenn es sich um das Rechte, Wahre einer Tat handelt. Was Staatszweck, die beste Weise der Staatsverwaltung und Staatsverfassung, ist – ohnehin in Demagogen – schwankend.

Wegen der formellen Bildung gehören die Sophisten zur Philosophie, wegen ihrer Reflexion ebenso auch nicht. Sie haben *den* Zusammenhang mit der Philosophie, daß sie nicht beim konkreten Räsonieren stehenblieben, sondern bis zu den letzten Bestimmungen fortgingen, wenigstens zum Teil. Eine Hauptseite ihrer Bildung war die Verallgemeinerung der eleatischen Denkweise und die Ausdehnung derselben auf allen Inhalt des Wissens und des Handelns; das Positive kommt hinein *als* und ist gewesen *die* Nützlichkeit.

Auf das Einzelne, Besondere der Sophisten einzugehen, würde uns zu weit führen; besondere Sophisten gehören in die allgemeine Geschichte der Bildung. Der berühmten Sophisten sind sehr viele; unter diesen sind Protagoras, Gorgias, auch Prodikos, der Lehrer des Sokrates, die berühmtesten, welchem letzteren Sokrates den bekannten Mythus von Herkules am Scheidewege zuschreibt[3], – eine in ihrer Weise schöne Allegorie, die hundert und tausend Male wiederholt worden. Ich will (um nun zu einzelnen Sophisten überzugehen) Protagoras und Gorgias herausheben, nicht nach der Seite der Bildung, – besonders in der Rücksicht, um näher nachzuweisen, wie ihre allgemeine Wissenschaft, die sich

3 M: Xenophon, *Memorabilia* II, 1, § 21

auf alles ausbreitete, bei einem von ihnen die allgemeine Form hat, wodurch sie reine Wissenschaft ist. Die Hauptquelle, sie kennenzulernen, ist besonders Platon, der sich viel mit ihnen zu tun machte; alsdann Aristoteles' eigene kleine Schrift über Gorgias, und Sextus Empirikus, der uns viel von der Philosophie des Protagoras aufbewahrt hat.

1. Protagoras

Protagoras, gebürtig aus Abdera, ist etwas älter als Sokrates gewesen. Sonst ist nicht viel von ihm bekannt, was auch eben nicht sein kann, denn er hat einförmiges *Leben* geführt. Er hat sein Leben mit dem Studium der Wissenschaften hingebracht; er reiste in Griechenland umher, gab sich zuerst den Namen Sophist und wurde so im eigentlichen Griechenland angegeben, als erster öffentlicher Lehrer aufgetreten zu sein. Er hat seine Schriften vorgelesen wie die Rhapsoden und die Dichter, welche – jene fremde, diese eigene – Gedichte absangen.[4] Es gab damals keine Lehranstalten, keine Bücher, aus denen man sich unterrichten konnte. Die Hauptsache zur Bildung, Erziehung bestand bei den Alten nach Platon[5] wesentlich darin, in den Gedichten stark zu sein, mit vielen Gedichten bekannt zu werden, sie auswendig zu wissen; wie bei uns noch vor 50 Jahren der Hauptunterricht des Volkes darin bestand, mit der biblischen Geschichte, mit biblischen Sprüchen bekannt zu sein; Prediger, die weiter darauf bauten, gab es nicht. Die Sophisten gaben jetzt statt der Dichterkenntnis Bekanntschaft mit dem Denken. Protagoras kam auch nach Athen und hat dort lange, vornehmlich mit dem großen Perikles gelebt, der auch in diese Bildung einging. So sollen beide einst einen ganzen Tag darüber gestritten haben, ob der Wurfspieß oder der Werfende oder derjenige, der die Wettspiele ver-

4 M: Diogenes Laertios IX, § 50, 54
5 M: *Protagoras*, 338

anstaltet, schuld sei am Tode eines Menschen, der dabei umgekommen.[6] Es ist ein Streit über die große und wichtige Frage der Zurechnungsfähigkeit. Schuld ist ein allgemeiner Ausdruck; wenn man ihn analysiert, so kann dies allerdings eine schwierige, weitläufige Untersuchung geben. Im Umgange mit solchen Männern bildete sich Perikles so überhaupt seinen Geist zur Beredsamkeit aus; denn es sei welche Art geistiger Beschäftigung es wolle, es kann nur ein gebildeter Geist groß in ihr sein, und die wahre Bildung ist nur durch die reine Wissenschaft möglich. Perikles ist mächtiger Redner; aus Thukydides sehen wir, wie tiefes Bewußtsein er über den Staat, sein Volk hatte. Auch Protagoras hat das Schicksal des Anaxagoras gehabt, gleichfalls aus Athen später verbannt zu werden. (In einem Alter von 70 (90) Jahren ertrank er auf der Fahrt nach Sizilien.) Die Ursache dieses Urteils war eine Schrift von ihm, welche so begann: »Von den Göttern weiß ich es nicht zu erkennen, weder ob sie sind, noch ob sie nicht sind; denn vieles ist, was diese Erkenntnis verhindert, die Dunkelheit der Sache (ἀδηλότης) sowohl als auch das Leben der Menschen, das so kurz ist.« Dies Buch ist auch in Athen öffentlich verbrannt worden, und es ist wohl (so viel man weiß) das erste, was auf Befehl eines Staats verbrannt wurde.[7]

Protagoras war nicht wie andere Sophisten bloß bildender Lehrer, sondern auch ein tiefer, gründlicher Denker, ein Philosoph, der über ganz allgemeine Grundbestimmungen reflektiert hat. Den *Hauptsatz* seines *Wissens* sprach er nun aber so aus: »Von allen Dingen ist das Maß der Mensch; von dem, was ist, daß es ist, – von dem, was nicht ist, daß es nicht ist.«[8] Dies ist ein großer Satz. Einerseits war es darum zu tun, das Denken als bestimmt zu fassen, einen Inhalt

---

6 M: Plutarch, *Perikles* (36)

7 M: Diogenes Laertios IX, § 51–52; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX, § 56

8 M: Platon, *Theaitetos*, 152; Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* I, 32, § 216

zu finden, andererseits aber ebenso das Bestimmende, den Inhalt Gebende; und diese allgemeine Bestimmung ist das Maß, der Maßstab des Werts für alles. Daß Protagoras nun ausgesprochen, der Mensch sei dies Maß, dies ist in seinem wahren Sinne ein großes Wort, hat aber zugleich auch die Zweideutigkeit, daß, wie der Mensch das Unbestimmte und Vielseitige ist, α) jeder nach seiner besonderen Partikularität, der zufällige Mensch, das Maß sein kann, oder β) die selbstbewußte Vernunft im Menschen, der Mensch nach seiner vernünftigen Natur und seiner allgemeinen Substantialität das absolute Maß ist. Auf jene Weise genommen ist alle Selbstsucht, aller Eigennutz, das Subjekt mit seinen Interessen der Mittelpunkt (und wenn auch der Mensch die Seite der Vernunft hat, so ist doch auch die Vernunft ein Subjektives, ist auch er, ist auch der Mensch); dies aber ist gerade der schlechte Sinn, die Verkehrtheit, welche man den Sophisten zum Hauptvorwurf machen muß, daß sie den Menschen nach seinen zufälligen Zwecken zum Zwecke setzten, – daß bei ihnen noch nicht das Interesse des Subjekts nach seiner Besonderheit und das Interesse desselben nach seiner substantiellen Vernünftigkeit unterschieden sind. Derselbe Satz kommt bei Sokrates und Platon vor, aber in weiterer Bestimmung; hier ist der Mensch das Maß, indem er denkend ist, sich einen allgemeinen Inhalt gibt.

Es ist also hier der große Satz ausgesprochen, um den sich von nun an alles dreht. Der fernere Fortgang der Philosophie hat den Sinn, daß die Vernunft das Ziel aller Dinge ist; dieser Fortgang der Philosophie gibt Erläuterung dieses Satzes. Näher drückt er die sehr merkwürdige Konversion aus, daß aller Inhalt, alles Objektive nur ist in Beziehung auf das Bewußtsein, das Denken also bei allem Wahren hier als wesentliches Moment ausgesprochen ist; und damit nimmt das Absolute die Form der denkenden Subjektivität an, die besonders bei Sokrates hervorgetreten ist. Der Mensch ist das Maß von allem, – der Mensch, also das Subjekt überhaupt; das Seiende ist also nicht allein, sondern

es ist für mein Wissen, – das Bewußtsein ist im Gegenständlichen wesentlich das Produzierende des Inhalts, das subjektive Denken ist wesentlich dabei tätig. Und dies ist das, was bis in die neueste Philosophie reicht; Kant sagt, daß wir nur Erscheinungen kennen, d. h. daß das, was uns als objektiv, als Realität erscheint, nur zu betrachten ist in seiner Beziehung auf das Bewußtsein und nicht ist ohne diese Beziehung. Das zweite Moment ist wichtiger. Das Subjekt ist das Tätige, Bestimmende, bringt den Inhalt hervor; und nun kommt es darauf an, wie dann der Inhalt sich weiter bestimmt: ob er beschränkt ist auf die Partikularität des Bewußtseins oder ob er als das Allgemeine für sich seiende bestimmt ist. Gott, das Platonische Gute ist ein Produkt des Denkens, ein vom Denken Gesetztes; zweitens aber ist es ebensosehr an und für sich. Ich erkenne nur an als seiend, fest, ewig ein solches, was seinem Gehalte nach das Allgemeine ist; gesetzt ist es von mir, aber es ist auch an sich objektiv allgemein, ohne daß es von mir gesetzt ist.

Die nähere Bestimmung, die in dem Satze des Protagoras enthalten ist, hat er dann selbst viel weiter ausgeführt. Protagoras sagt: »Die Wahrheit (das Maß) ist die Erscheinung für das Bewußtsein.«[9] »Nichts ist an und für sich Eines« oder sich selbst gleich, an sich; sondern alles ist nur relativ, ist nur, was es ist, in seiner Beziehung aufs Bewußtsein, – ist nur, wie es für ein Anderes ist, und dieses Andere ist der Mensch. Er führt geringfügige Beispiele an (wie auch Sokrates und Platon; sie halten daran die Seite der Reflexion fest); und diese Erläuterung zeigt, daß im Sinn des Protagoras das, was bestimmt ist, nicht gefaßt wird als das Allgemeine, nicht als das Sichselbstgleiche. Diese Relativität ist bei Protagoras auf eine Weise ausgesprochen, die uns zum Teil trivial erscheint und zu den ersten Anfängen des reflektierenden Denkens gehört. Die Beispiele sind besonders aus der

---

9 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, § 388; Platon, *Theaitetos*, 152

sinnlichen Erscheinung genommen: »Es geschieht bei einem Winde, daß den einen friert, den anderen nicht; von diesem Winde können wir daher nicht sagen, er sei an ihm selbst kalt oder nicht kalt.« Frost und Wärme sind also nicht etwas Seiendes, sondern nur nach dem Verhältnis zu einem Subjekte; wäre der Wind an sich kalt, so müßte er sich immer so am Subjekte geltend machen. Oder weiter: »Es sind hier 6 Würfel, wir stellen 4 andere neben sie, so werden wir von jenen sagen, es seien ihrer mehr; hingegen 12 neben sie gesetzt, sagen wir, diese 6 seien weniger.«[10] Wir sagen also von demselben, es sei mehr oder weniger, mithin ist das Mehr und Weniger eine bloß relative Bestimmung; was also der Gegenstand (das Allgemeine) ist, ist er nur in der Vorstellung für das Bewußtsein. »Alles hat also nur relative Wahrheit«[11], wie es ausgedrückt werden kann; Platon dagegen betrachtete Eins und Vieles nicht wie die Sophisten in verschiedener Rücksicht, sondern in einer und derselben. »Wie dem Gesunden die Dinge erscheinen, so sind sie nicht an sich, sondern für ihn; wie sie dem Kranken, Wahnsinnigen erscheinen, so ihm, – ohne daß man sagen könnte, so wie sie den letzteren erscheinen, seien sie nicht wahr.«[12]
Wir fühlen gleich das Ungeschickte, dieses wahr zu nennen; α) das Seiende ist wohl aufs Bewußtsein bezogen, aber nicht auf das Feste des Bewußtseins, sondern auf die sinnliche Erkenntnis; β) dieses Bewußtsein ist selbst ein Zustand, d. h. selbst etwas Vorübergehendes. »Das gegenständliche Wesen ist«, wie Heraklit sagte, »ein reines Fließen, es ist nicht Festes und Bestimmtes an sich, sondern kann alles sein und ist etwas Verschiedenes für verschiedenes Alter und sonstige Zustände des Wachens und Schlafens usf.«[13] Platon führt hierüber noch ferner an[14]: »Das Weiße, Warme

10 M: Platon, *Theaitetos*, 152, 154
11 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, § 60
12 M: Platon, *Theaitetos*, 159
13 M: Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* I, 32, § 217–219
14 M: *Theaitetos*, 153–157

usf., alles, was wir von den Dingen aussagen, ist nicht für sich; sondern das Auge, das Gefühl ist notwendig, daß es für uns sei. Erst diese gegenseitige Bewegung ist die Erzeugung des Weißen; und es ist darin nicht das Weiße als Ding an sich, sondern was vorhanden ist, ist ein sehendes Auge oder das Sehen überhaupt und bestimmt das Weiß-Sehen, das Warm-Fühlen usf.« Allerdings ist wesentlich Warm, Farbe usf. nur in Beziehung auf Anderes; aber das Vorstellen (der Geist) entzweit sich ebenso in sich und in eine Welt; und in dieser Welt hat jedes auch seine Relation. Diese objektive Relativität ist besser in Folgendem ausgedrückt: »Wenn das Weiße an sich wäre, so wäre es also das, was die Empfindung von ihm hervorbrächte; es wäre das Tätige oder die Ursache, wir hingegen das Passive, Aufnehmende. Allein der Gegenstand, der so also tätig sein sollte, ist nicht tätig als in Beziehung (zusammen-) kommend mit dem Passiven (οὔτε γὰρ ποιοῦν τι ἐστὶ, πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι ξυνέλθῃ); ebenso das Leidende ist nur in Beziehung aufs Tätige. (So ist Passivität und Tätigkeit auch relativ.) Was für Bestimmtheit also ich von etwas aussage, so kommt diese dem Dinge nicht an sich zu, sondern schlechthin in Beziehung auf Anderes. Nichts ist also an und für sich so beschaffen, wie es erscheint; sondern das Wahre ist eben nur dies Erscheinen.« Es gehört so hier unsere Tätigkeit, unser Bestimmen dazu. Kants Erscheinung ist nichts anderes, als daß draußen ein Anstoß, ein x, ein Unbekanntes sei, was erst durch unser Gefühl, durch uns diese Bestimmungen erhält. Wenn auch ein objektiver Grund vorhanden ist, daß wir dies kalt, jenes warm nennen, so können wir zwar sagen, sie müssen Verschiedenheit in sich haben; aber Wärme und Kälte ist erst in unserer Empfindung, ebenso daß Dinge sind usw. Dies alles sind Kategorien des Denkens, Bestimmungen unserer Tätigkeit der Sinne oder des Denkens; so ist die Erfahrung Erscheinung genannt worden, es sind Relationen auf uns, auf Anderes. Das ist ganz richtig! Aber eben dieses Eine, Durchgehende, Allgemeine ist zu fassen; es ist

dies Durchgreifende, was bei Heraklit die Notwendigkeit war, das zum Bewußtsein zu bringen ist.
Wir sehen, daß Protagoras große Reflexion hat. Dies ist also die Reflexion auf das Bewußtsein, die im Protagoras selbst zum Bewußtsein gekommen ist. Dies aber ist die Form der Erscheinung, zu der Protagoras kam und die von den späteren Skeptikern wieder aufgenommen ist. Das Erscheinen ist nicht das sinnliche Sein; sondern indem ich sage, es ist erscheinend, so sage ich eben sein Nichts aus. »Die Erscheinung ist die Wahrheit«, scheint sich ganz zu widersprechen; es scheint, daß das Entgegengesetzte hier behauptet werde: α) daß nichts an sich ist, wie es erscheint, und β) daß es wahr ist, wie es erscheint. Allein dem Positiven, was das Wahre ist, muß nicht objektive Bedeutung gegeben werden, daß z. B. dies weiß sei an sich, weil es so erscheint, sondern nur dies Erscheinen des Weißen ist wahr; die Erscheinung ist eben das sich aufhebende sinnliche Sein, – diese Bewegung. Sie allgemein aufgefaßt, so steht sie ebenso über dem Bewußtsein wie über dem Sein. Die Welt ist nicht Erscheinung darin, daß sie für das Bewußtsein ist, also ihr Sein nur ein relatives für das Bewußtsein, sondern ebenso an sich.
Im Allgemeinen ist das Moment des Bewußtseins aufgezeigt worden; das entwickelte Allgemeine hat das Moment des negativen Sein-für-Anderes an ihm; dies Moment tritt hier hervor und ist notwendig zu behaupten. Aber für sich allein, isoliert, ist es einseitig: »Was ist, ist nur für das Bewußtsein, oder die Wahrheit aller Dinge ist die Erscheinung derselben für und im Bewußtsein«; ebenso notwendig ist das Moment des Ansichseins.

2. Gorgias

Zu einer weit größeren Tiefe gelangte dieser Skeptizismus durch Gorgias aus Leontium in Sizilien, einen sehr gebildeten, auch als Staatsmann ausgezeichneten Mann. Während des Peloponnesischen Krieges wurde er Ol. 88, 2 (427

v. Chr.), also wenige Jahre nach Perikles' Tode, der Ol. 87, 4 starb, von seiner Vaterstadt nach Athen geschickt (nach Diodoros Sikulos XII, p. 106, Thukydides ist nicht zitiert.[15]) Und als er seinen Zweck erreicht, durchzog er noch viele griechische Städte (Larissa in Thessalien), unterrichtete in ihnen; und erreichte so hohe Bewunderung neben großen Schätzen, bis er, über 100 Jahr alt, starb. Er wird als ein Schüler des Empedokles angegeben, kannte auch die Eleaten, und seine Dialektik hat von der Art und Weise dieser; [sie ist] in Aristoteles' nach ihm benannten, aber nur in Fragmenten auf uns gekommenen Buche *De Xenophane, Zenone et Gorgia* weiter aufbehalten, in welchem Aristoteles ihn mit ihnen zusammennimmt. Auch Sextus Empirikus hat uns die Dialektik des Gorgias weitläufig aufbewahrt. Er war stark in der Dialektik für die Beredsamkeit; aber sein Ausgezeichnetes ist seine reine Dialektik über diese ganz allgemeinen Kategorien vom Sein und Nichtsein, – nicht nach Art der Sophisten. Tiedemann sagt sehr schief: »Gorgias ging viel weiter, als irgendein Mensch von gesundem Verstande gehen kann.« Das hätte Tiedemann von jedem Philosophen sagen können, jeder geht weiter als der gesunde Menschenverstand; denn was man gesunden Menschenverstand nennt, ist nicht Philosophie, – oft sehr ungesunder. Der gesunde Menschenverstand enthält die Maximen seiner Zeit. So z. B. wäre es vor Kopernikus gegen allen gesunden Menschenverstand gewesen, wenn jemand behauptet hätte, die Erde drehe sich um die Sonne; oder vor der Entdeckung von Amerika, es sei da noch Land. In Indien, China ist Republik gegen allen gesunden Menschenverstand. Dieser ist die Denkweise einer Zeit, in der alle Vorurteile dieser Zeit enthalten sind: die Denkbestimmungen regieren ihn, ohne daß er ein Bewußtsein darüber hat. So ist Gorgias allerdings weitergegangen als der gesunde Menschenverstand.

Die Dialektik des Gorgias ist reiner in Begriffen sich bewe-

15 M: Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Bd. 1, S. 362

gend als das, was wir bei Protagoras gesehen. Indem Protagoras die Relativität oder das Nichtansichsein alles Seienden behauptete, so ist es nur in Beziehung, und zwar aufs Bewußtsein; das andere, das ihm wesentlich ist, ist das Bewußtsein. Gorgias' Aufzeigen des Nichtansichseins des Seins ist reiner; er nimmt das, was als Wesen gilt, an ihm selbst, ohne das Bewußtsein, das Andere, vorauszusetzen, und zeigt seine Nichtigkeit an ihm selbst und unterscheidet davon die subjektive Seite und das Sein für sie. Wir wollen nur historisch die allgemeinen Punkte angeben, die er behandelt hat. Gorgias' Werk nämlich *Über die Natur*, worin er seine Dialektik verfaßte, zerfällt in drei Teile: In dem ersten beweist er, daß Nichts ist, daß man das Sein von Nichts prädizieren könne; im zweiten (subjektiv), daß kein Erkennen ist, daß, auch angenommen, das Sein wäre, es doch nicht erkannt werden könne; im dritten (wieder objektiv), daß, wenn es auch ist und erkennbar wäre, doch keine Mitteilung des Erkannten möglich sei.[16] Gorgias akkommodierte dem Sextus, nur bewies er noch; das tun die Skeptiker nicht. Es sind sehr abstrakte Denkbestimmungen; es handelt sich hier um die spekulativsten Momente, von Sein und Nichtsein, von Erkennen und von dem sich zum Seienden machenden, sich mitteilenden Erkennen; und es ist kein Geschwätz, wie man sonst wohl glaubt; seine Dialektik ist objektiv. Den Inhalt dieser höchst interessanten Darstellung können wir hier nur kurz angeben.

a) »Wenn *Etwas* ist« (εἰ ἔστιν. Dies Etwas ist ein Einschiebsel, das wir in unserer Sprache zu machen gewohnt sind, das aber eigentlich unpassend ist, einen Gegensatz eines Subjekts und Prädikats hereinbringt, da eigentlich nur von *Ist* die Rede ist), »wenn *Ist*« (und jetzt wird es erst als Subjekt bestimmt), »so ist entweder das Seiende, oder das Nichtseiende, oder Seiendes und Nichtseiendes. Von diesen Dreien zeigt er nun, daß sie nicht sind.«[17]

16 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, § 65
17 M: ibid., § 66

α) »Das, was nicht ist, ist nicht; wenn ihm Sein zukommt, so wäre zugleich ein Seiendes und Nichtseiendes. Insofern es gedacht wird als Nichtseiendes, so ist es also nicht; insofern es aber, weil es gedacht wird, sein sollte, so wäre es also als seiend und nichtseiend. – Anders: Wenn das Nichtsein ist, so ist nicht das Sein; denn beide sind entgegengesetzt. Wenn nun dem Nichtsein Sein zukäme, dem Sein aber das Nichtsein, so käme dem Nichtsein also das zu, was nicht ist.«[18]

β) »Dies Räsonnement gehört« (nach dem Aristoteles)[19] »dem Gorgias eigentümlich an; der Beweis aber, daß das Seiende nicht ist, dabei verfährt er wie Melissos und Zenon.«

αα) Nämlich er setzt, daß, »was ist, entweder an sich (ἀΐδιον) ist ohne Anfang oder entstanden, und zeigt nun, daß es weder das eine noch das andere sein könne«; jedes führt auf Widersprüche, – eine Dialektik, die schon vorgekommen. »Jenes kann es nicht sein; denn was an sich (ewig) ist, kein Prinzip hat, ist unendlich«, mithin unbestimmt und bestimmungslos. Z. B. »das Unendliche aber ist nicht, als nirgends; denn wenn es wo ist, so ist es verschieden von dem, worin es ist«, wo es ist, ist es im Anderen. »Aber dasjenige ist nicht unendlich, was verschieden ist von einem Anderen, in einem Anderen enthalten ist. Es ist aber auch nicht in sich selbst enthalten; denn so wird das, worin es ist, und das, was es selbst ist, dasselbe. In was es ist, ist der Ort: das, was in diesem ist, ist der Körper; daß beide dasselbe seien, ist ungereimt. Das Unendliche *ist* also nicht.«[20] Wenn das Sein ist, so ist es widersprechend, von ihm eine Bestimmtheit zu prädizieren; und tun wir dies, so sagen wir etwas bloß Negatives von ihm. Diese Dialektik des Gorgias gegen das Unendliche ist beschränkt, 1. insofern das Ewige unendlich ist, denn es hat keinen Anfang, Grenze, es ist der Fortgang ins Unendliche gesetzt, – dies gilt vom Seienden allerdings, und ist wahr; aber das Ansichseiende, als allge-

18 M: ibid., § 67
19 M: *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, c. 5
20 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, § 68–70

mein, der Gedanke, Begriff, dies hat die Grenze unmittelbar an ihm selbst, die absolute Negativität. 2. Aber das sinnliche Unendliche, die schlechte Unendlichkeit, ist nirgendwo, sie ist nicht gegenwärtig, sie ist ein Jenseits. Was Gorgias als eine Verschiedenheit des Orts nimmt, können wir als Verschiedenheit überhaupt nehmen. Er sagt, es ist irgendwo, also in einem Anderen enthalten, also nicht unendlich, d. h. er setzt es verschieden; umgekehrt es soll nicht verschieden, in sich selbst enthalten sein; so ist Verschiedenheit notwendig zu setzen. Besser und allgemeiner: Dies sinnliche Unendliche überhaupt ist nicht, es ist ein Jenseits des Seins; es ist eine Verschiedenheit, die immer verschieden von dem Seienden gesetzt ist. Sie ist ebenso in sich enthalten; denn sie ist eben dies, verschieden von sich zu sein.

»Ebenso ist das Sein nicht entstanden; so ist es entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden. Jenes nicht, – so ist es schon; dies nicht, – was nicht ist, kann nicht etwas erzeugen.«[21] Dies führten die Skeptiker weiter aus. Der zu betrachtende Gegenstand wird immer unter Bestimmungen mit Entweder-Oder gesetzt; diese Bestimmungen sind dann sich widersprechend. Das ist aber nicht wahrhafte Dialektik; es wäre notwendig zu beweisen, daß der Gegenstand immer in *einer* Bestimmung notwendig sei, nicht an und für sich sei. Der Gegenstand löst sich nur in jenen Bestimmungen auf; aber daraus folgt noch nichts gegen die Natur des Gegenstandes selbst.

ββ) Ebenso zeigt Gorgias von dem Seienden, »daß es entweder Eins oder Vieles sein müßte, aber auch von beiden keines sein könne. Denn als Eins ist es eine Größe oder Kontinuität, Menge oder Körper; alles dies ist aber nicht Eins, sondern verschieden, teilbar«, – sinnliches, seiendes Eins ist notwendig so, ist ein Anderssein, Mannigfaltiges. »Wenn es nun nicht Eins, so kann es auch nicht Vieles sein; denn das Viele ist viele Eins.«[22]

21 M: ibid., § 71
22 M: ibid., § 73–74

γ) »Ebenso können beide, Sein und Nichtsein, nicht zugleich sein. *Ist* ebensowohl eines wie das andere, so sind sie dasselbe, oder sie sind Sein. Sind sie Eins, so sind sie nicht Verschiedene, oder ich kann nicht sagen *beide*, und es *sind* nicht beide; denn wenn ich sage beide, so sage ich Verschiedene.«[23] Diese Dialektik hat vollkommene Wahrheit; man sagt, indem man von Sein und Nichtsein spricht, immer auch das Gegenteil von dem, was man sagen will, und Sein und Nichtsein als dasselbe und als nicht dasselbe. »Sie sind dasselbe«, so sage ich beide, also Verschiedene; »Sein und Nichtsein sind Verschiedene«, so sage ich von ihnen dasselbe Prädikat: Verschiedene usf. Diese Dialektik darf uns nicht verächtlich scheinen, als ob sie es mit leeren Abstraktionen zu tun habe: 1. sind sie das Allgemeinste; 2. so, wenn wir sie rein haben, sprechen wir von Sein und Nichtsein verächtlich, als ob uns nicht das Letzte wäre: es *ist*, es *ist nicht*. Wenn wir soweit gekommen, können wir beruhigt dabei stehenbleiben, als ob nichts so Bestimmtes gesagt werden könnte; und »Sein oder Nichtsein ist immer die Frage«: aber sie sind nicht das Bestimmte, sich fest Abscheidende, sondern sich Aufhebende. Gorgias ist sich ihrer bewußt, daß dies verschwindende Momente sind; das bewußtlose Vorstellen hat diese Wahrheit auch, weiß aber nichts davon.

b) Verhältnis des Vorstellenden zur Vorstellung, Unterschied der Vorstellung und des Seins, – ein Gedanke, der heutzutage gang und gäbe. »Wenn aber auch *Ist*, so ist es doch unerkennbar und undenkbar; denn das Vorgestellte ist nicht das Seiende, sondern es ist ein Vorgestelltes. Wenn was vorgestellt wird, weiß ist, so geschieht es, daß das Weiße vorgestellt wird; wenn nun das, was vorgestellt wird, nicht das Seiende selbst ist, so geschieht, daß, was ist, nicht vorgestellt wird. α) Wenn was vorgestellt wird, das Seiende ist, so ist auch das seiend, was vorgestellt wird; aber es wird niemand sagen, daß, wenn sich ein fliegender Mensch oder

---

23 M: ibid., § 75–76

ein Wagen auf dem Meere zu fahren vorgestellt wird, dies sei. β) Wenn das Seiende das Gedachte ist, so wird das Entgegengesetzte nicht gedacht, nämlich das Nichtseiende; aber dies Nichtseiende wird alles vorgestellt, z. B. Skylla und Charybdis.«[24] Gorgias hat 1. eine richtige Polemik gegen den absoluten Realismus, welcher, indem er vorstellt, meint, die Sache selbst zu haben, aber nur ein Relatives hat; 2. verfällt er in den schlechten Idealismus neuerer Zeiten: »Das Gedachte ist immer subjektiv, also nicht das Seiende; durch das Denken verwandeln wir ein Seiendes in Gedachtes.«

c) Ebenso beruht darauf endlich seine Dialektik in Ansehung des Dritten; denn das Erkennen ist nicht Mitteilen. »Wenn auch das Seiende vorgestellt würde, so könnte es nicht gesagt und mitgeteilt werden. Die Dinge sind sichtbar, hörbar usf., werden empfunden überhaupt. Das Sichtbare wird durch Sehen aufgefaßt, das Hörbare durch das Hören und nicht umgekehrt; es kann also nicht eines durch das andere angezeigt werden. Die Rede, wodurch das Seiende geäußert werden sollte, ist nicht das Seiende; was mitgeteilt wird, ist nicht das Seiende, sondern nur sie.«[25] In dieser Weise ist Gorgias' Dialektik das Festhalten an diesem Unterschiede, gerade so, wie er bei Kant wieder hervorgetreten ist; halte ich an diesem Unterschiede fest, so kann freilich das, was ist, nicht erkannt werden.

Diese Dialektik ist allerdings unüberwindbar für denjenigen, der das (sinnliche) Seiende als Reelles behauptet. Seine Wahrheit ist nur diese Bewegung, als seiend sich negativ zu setzen; die Einheit hiervon ist der Gedanke. Das Seiende wird auch nicht als seiend aufgefaßt, sondern sein Auffassen ist, es allgemein zu machen. »Ebensowenig kann es mitgeteilt werden.«[26] Dies muß im strengsten Sinne genommen werden; es kann gar nicht gesagt werden: *dieses* Einzelne. Die philosophische Wahrheit ist also nicht nur so gesagt, als ob

24 M: ibid., § 77–80
25 M: ibid., § 83–84
26 M: ibid., § 85

eine andere wäre im sinnlichen Bewußtsein; sondern das Sein ist so vorhanden, wie es die philosophische Wahrheit aussagt. Die Sophisten machten also auch Dialektik, allgemeine Philosophie zu ihrem Gegenstande und waren tiefe Denker.

B. Philosophie des Sokrates

So weit war das Bewußtsein in Griechenland gekommen, als Sokrates in Athen auftrat, – die große Gestalt des Sokrates. Die Subjektivität des Denkens ist auf bestimmtere, weiter durchdringende Weise in Sokrates zum Bewußtsein gebracht. Sokrates ist aber nicht wie ein Pilz aus der Erde gewachsen, sondern er steht in der bestimmten Kontinuität mit seiner Zeit. Er ist nicht nur höchst wichtige Figur in der Geschichte der Philosophie – die interessanteste in der Philosophie des Altertums –, sondern er ist welthistorische Person. Er ist Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst; diese Wendung hat auf Weise des Gedankens in ihm sich dargestellt. Wir müssen uns dieses Kreises kurz erinnern. Die alten Ionier haben gedacht, nicht reflektiert auf das Denken, ihr Produkt nicht als Denken bestimmt. Die Atomistiker hatten das gegenständliche Wesen zu Gedanken gemacht, – d. h. hier Abstraktionen, reinen Wesenheiten; Anaxagoras aber den Gedanken als solchen. Der Gedanke stellte sich als der allmächtige Begriff, als die negative Gewalt über alles Bestimmte und Bestehende dar; diese Bewegung ist das alles auflösende Bewußtsein. Protagoras spricht den Gedanken als Bewußtsein als das Wesen aus; aber das Bewußtsein eben in dieser seiner Bewegung, die Unruhe des Begriffs. Aber diese Unruhe ist an ihr selbst ebenso Ruhendes, Festes. Das Feste aber der Bewegung als solcher ist das Ich, dies Negative, da es die Momente der Bewegung außer ihm hat; Ich ist das Sich-Erhaltende, aber es ist nur als Aufhebendes, – eben dadurch Einzelnes (negative Einheit), nicht in sich reflektiertes Allgemeines. Hierin liegt die Zweideutigkeit der

Dialektik und Sophistik; das Objektive verschwindet. Welche Bedeutung hat nun das feste Subjektive? Ist es selbst dem Objektiven entgegengesetzt, Einzelnes, so ist es ebenso zufällig, Willkür, das Gesetzlose. Oder ist es an ihm selbst objektiv und allgemein? Sokrates spricht nun das Wesen als das allgemeine Ich aus, als das Gute, das in sich selbst ruhende Bewußtsein, – das Gute als solches, frei von der seienden Realität, frei gegen das Verhältnis des Bewußtseins zu seiender Realität – es sei einzelnes sinnliches Bewußtsein (Gefühl und Neigungen) –, oder endlich frei von dem theoretisch über die Natur spekulierenden Gedanken, der, obzwar er Gedanke, doch noch die Form des Seins hat; Ich bin darin nicht als meiner gewiß.

α) Sokrates hat die Lehre des Anaxagoras aufgenommen: Das Denken, der Verstand ist das Regierende, Wahre, sich selbst bestimmende Allgemeine. Bei den Sophisten hat dies mehr die Gestalt der formellen Bildung, des abstrakten Philosophierens gewonnen. Der Gedanke ist bei Sokrates das Wesen, wie bei Protagoras; daß der selbstbewußte Gedanke alles Bestimmte aufhob, ist auch bei Sokrates der Fall gewesen, aber so, daß er zugleich jetzt im Denken das Ruhende, Feste aufgefaßt. Dieses Feste des Gedankens, die Substanz, das Anundfürsichseiende, sich schlechthin Erhaltende ist als der Zweck bestimmt worden und näher als das Wahre, Gute.

β) Zu dieser Bestimmung des Allgemeinen kommt die Bestimmung hinzu, daß dieses Gute, was mir gelten soll als substantieller Zweck, von mir erkannt werden muß. Die unendliche Subjektivität, Freiheit des Selbstbewußtseins ist im Sokrates aufgegangen. Ich soll schlechthin gegenwärtig, dabeisein in allem, was ich denke. Diese Freiheit wird in unseren Zeiten unendlich und schlechthin gefordert. Das Substantielle ist ewig, an und für sich; ebenso soll es durch mich produziert werden; dieses Meinige ist aber nur die formelle Tätigkeit.

Es ist im allgemeinen nichts anderes, als daß er die Wahrheit des Objektiven aufs Bewußtsein, auf das Denken des Sub-

jekts zurückgeführt hat, – ein unendlich wichtiges Moment; wie Protagoras sagte: das Objektive ist erst durch die Beziehung auf uns. Was den Krieg des Sokrates und Platon mit den Sophisten betrifft, so können Sokrates und Platon im Philosophieren allein auf die allgemeine philosophische Bildung ihrer Zeit Rücksicht nehmen; und dies sind die Sophisten. Der Gegensatz ist nicht als Altgläubige gegen sie, – nicht in dem Sinne wie Anaxagoras, Protagoras verurteilt sind, im Interesse griechischer Sittlichkeit, Religion, der alten Sitte. Im Gegenteil. Reflexion, Zurückführung der Entscheidung aufs Bewußtsein ist ihm gemeinschaftlich mit den Sophisten. Aber das wahrhafte Denken denkt so, daß sein Inhalt ebensosehr nicht subjektiv, sondern objektiv ist; darin ist die Freiheit des Bewußtseins enthalten, daß das Bewußtsein bei dem, worin es ist, bei sich selbst sei, – dies ist eben Freiheit. Das Prinzip des Sokrates ist, daß der Mensch, was ihm Bestimmung, was sein Zweck, der Endzweck der Welt, das Wahre, Anundfürsichseiende [ist], – daß er dies aus sich zu finden habe, daß er zur Wahrheit durch sich selbst gelangen müsse. Es ist die Rückkehr des Bewußtseins in sich, die dagegen bestimmt ist als ein Heraus aus seiner besonderen Subjektivität; eben darin liegt, daß die Zufälligkeit des Bewußtseins, der Einfall, die Willkür, die Partikularität verbannt ist, im Innern dies Heraus, das Anundfürsichseiende, zu haben. Objektivität hat hier den Sinn der anundfürsichseienden Allgemeinheit, nicht *den* äußerlicher Objektivität; so ist die Wahrheit gesetzt als vermittelt, als Produkt, als gesetzt durch das Denken. Die unbefangene Sitte, die unbefangene Religion ist, wie Sophokles die Antigone sagen läßt (v. 454–457): »Die ewigen Gesetze der Götter sind, und niemand weiß, woher sie gekommen.« Dies ist die unbefangene Sittlichkeit, es sind Gesetze, diese sind wahr, sind recht; jetzt hingegen ist das Bewußtsein eingetreten, so daß das, was wahr ist, durch das Denken vermittelt sein soll. Über unmittelbares Wissen, Glauben usf. ist in neuerer Zeit viel gesprochen; daß Gott ist, wissen wir unmittelbar in uns,

wir haben religiöse, göttliche Gefühle. Da ist denn aber der Mißverstand, dies sei nicht Denken. Solcher Inhalt, Gott, das Gute, Rechtliche usf. ist Inhalt des Gefühls, der Vorstellung; aber es ist nur ein geistiger Inhalt, ist durch das Denken gesetzt, – dies ist bewegt, beruht nur auf Vermittlung. Das Tier hat keine Religion, aber es fühlt; was geistig ist, gehört nur dem Denken, dem Menschen an.

Sokrates ist das Bewußtsein aufgegangen, daß das, was ist, vermittelt ist durch das Denken. Die zweite Bestimmung ist, daß ein Unterschied gegen das Bewußtsein der Sophisten eintritt, daß nämlich das Setzen und Produzieren des Denkens zugleich Produzieren und Setzen eines solchen ist, was nicht gesetzt ist, was an und für sich ist, – das Objektive, erhaben über die Partikularität der Interessen, Neigungen, die Macht über alles Partikuläre. Einerseits ist es bei Sokrates und Platon subjektiv, durch die Tätigkeit des Denkens gesetzt, – dies ist das Moment der Freiheit, daß das Subjekt bei dem Seinigen ist, dies ist die geistige Natur; aber andererseits ist es ebenso an und für sich Objektives, nicht äußerliche Objektivität, sondern geistige Allgemeinheit. Dies ist das Wahre, die Einheit des Subjektiven und Objektiven in neuerer Terminologie. Das Kantische Ideal ist Erscheinung, nicht an sich objektiv.

γ) Das Gute hat Sokrates zunächst nur im besonderen Sinne des Praktischen aufgenommen: Was mir das Substantielle für das Handeln sein soll, darum soll ich mich bekümmern. Im höheren Sinne haben Platon und Aristoteles das Gute genommen: es ist das Allgemeine, nicht nur für mich; dies ist nur *eine* Form, Weise der Idee, die Idee für den Willen. Von Sokrates wird deswegen in den älteren Geschichten der Philosophie als das Ausgezeichnete hervorgehoben, daß er einen neuen Begriff erfunden, daß er die Ethik zur Philosophie gefügt habe, die sonst nur die Natur betrachtete. Die Ionier haben Naturphilosophie (Physik) erfunden, Sokrates die Ethik, – Platon habe die Dialektik hinzugetan, nach Diogenes Laertios (III, § 56).

Näher ist die Lehre des Sokrates eigentlich Moral. Das Ethische ist Sittlichkeit und Moralität, dann auch Sittlichkeit allein. Bei der Moral ist das Hauptmoment meine Einsicht, Absicht; die subjektive Seite, meine Meinung von dem Guten ist hier das Überwiegende. Moral heißt, daß das Subjekt aus sich in seiner Freiheit die Bestimmungen des Guten, Sittlichen, Rechtlichen setzt und, indem es diese Bestimmungen aus sich setzt, diese Bestimmung des Aussichsetzens auch aufhebt, so daß sie ewig, an und für sich seiend sind. Die Sittlichkeit als solche besteht mehr in dem, daß das an und für sich Gute gewußt und getan wurde. Die Athenienser vor Sokrates waren sittliche, nicht moralische Menschen; sie haben das Vernünftige ihrer Verhältnisse getan, ohne Reflexion, ohne zu wissen, daß sie vortreffliche Menschen waren. Die Moralität verbindet damit die Reflexion, zu wissen, daß auch dieses das Gute sei, nicht das andere. Die Sittlichkeit ist unbefangen, die mit Reflexion verbundene Sittlichkeit ist Moralität; dieser Unterschied ist durch die Kantische Philosophie erregt, sie ist moralisch.

Indem Sokrates auf diese Weise der Moralphilosophie ihre Entstehung gab (wie er sie behandelt, wird sie populär), hat ihn alle Folgezeit des moralischen Geschwätzes und der Popularphilosophie zu ihrem Patron und Heiligen erklärt und ihn zum rechtfertigenden Deckmantel aller Unphilosophie erhoben, wozu noch vollends kam, daß sein Tod ihm das populär-rührende Interesse des Unschuldig-Leidens gab. Cicero, der einerseits ein gegenwärtiges Denken, andererseits das Bewußtsein hat, die Philosophie solle sich bequemen, nicht Inhalt ihr gewonnen hat, rühmte es vom Sokrates (was oft genug nachgesagt) als das Eigentliche und das Erhabenste, daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde, in die Häuser und auf den Markt (in das tägliche Leben der Menschen) eingeführt habe.[1] Darin liegt das Gesagte. Dies wird dann auch häufig so verstanden (sieht so aus), als ob

1 M: *Tusculanae quaestiones* V, 4

die beste und wahrste Philosophie so eine Haus- und Küchenphilosophie sei (Hausmittel werde, so daß sie sich nach allen Rücksichten, gewöhnlichen Vorstellungen der Menschen bequemt), in der wir Freunde und Getreue von der Rechtschaffenheit usf. sich unterreden sehen und von dem, was man auf der Erde kennen kann, was im täglichen Leben selbst Wahrheit hat, ohne in der Tiefe des Himmels – oder vielmehr in der Tiefe des Bewußtseins – gewesen zu sein; dies aber meinen jene gerade, daß Sokrates sich zuerst erkühnte. Aber dem Sokrates war es auch nicht geschenkt worden, zur praktischen Philosophie zu kommen; er hatte vorher alle Spekulationen der damaligen Philosophie durchgedacht, um in das Innere des Bewußtseins, des Gedankens hinabgestiegen zu sein. Dies ist das Allgemeine des Prinzips.

Diese merkwürdige Erscheinung haben wir näher zu beleuchten, zuerst seine Lebensgeschichte; oder vielmehr verflicht sich diese selbst in das Interesse, das er in der Philosophie hat. Seine Lebensgeschichte betrifft einerseits, was ihn als besondere Person angeht, andererseits aber seine Philosophie; sein philosophisches Treiben ist eng verwebt mit seinem Leben, sein Schicksal ist in Einheit mit seinem Prinzip und ist höchst tragisch. Es ist tragisch nicht im oberflächlichen Sinn des Worts, wie man jedes Unglück – wenn jemand stirbt, einer hingerichtet wird – tragisch nennt; dies ist traurig, aber nicht tragisch. Besonders nennen wir das tragisch, wenn das Unglück, der Tod einem würdigen Individuum widerfährt, wenn ein unschuldiges Leiden, ein Unrecht gegen ein Individuum stattfindet; so sagt man von Sokrates, er sei unschuldig zum Tode verurteilt und dies sei tragisch. Solch unschuldiges Leiden ist aber kein vernünftiges Unglück. Das Unglück ist nur dann vernünftig, wenn es durch den Willen des Subjekts, durch seine Freiheit hervorgebracht ist, – zugleich muß seine Handlung, sein Wille unendlich berechtigt, sittlich sein und dadurch der Mensch selbst die Schuld haben an seinem Unglück; die Macht

dagegen muß ebenso sittlich berechtigt sein, nicht Naturmacht, nicht Macht eines tyrannischen Willens; jeder Mensch stirbt, der natürliche Tod ist ein absolutes Recht, aber es ist nur das Recht, was die Natur an ihm ausübt. Im wahrhaft Tragischen müssen berechtigte, sittliche Mächte von beiden Seiten es sein, die in Kollision kommen; so ist das Schicksal des Sokrates. Sein Schicksal ist nicht bloß sein persönliches, individuell romantisches Schicksal, sondern es ist die Tragödie Athens, die Tragödie Griechenlands, die darin aufgeführt wird, in ihm zur Vorstellung kommt. Es sind hier zwei Mächte, die gegeneinander auftreten. Die eine Macht ist das göttliche Recht, die unbefangene Sitte, – Tugend, die Religion, welche identisch mit dem Willen sind, in seinen Gesetzen frei, edel, sittlich zu leben; wir können es abstrakterweise die objektive Freiheit nennen, Sittlichkeit, Religiosität, – das eigene Wesen der Menschen; andererseits ist es das Anundfürsichseiende, Wahrhafte, und der Mensch ist in dieser Einigkeit mit seinem Wesen. Das andere Prinzip ist dagegen das ebenso göttliche Recht des Bewußtseins, das Recht des Wissens (der subjektiven Freiheit); das ist die Frucht des Baums der Erkenntnis des Guten und des Bösen, der Erkenntnis, d. i. der Vernunft, aus sich, – das allgemeine Prinzip der Philosophie für alle folgenden Zeiten. Diese zwei Prinzipien sind es, die wir im Leben und in der Philosophie des Sokrates gegeneinander in Kollision treten sehen.

Zunächst haben wir den *Anfang seiner Lebensgeschichte* zu betrachten; sein Schicksal und seine Philosophie muß als eins behandelt werden.

Sokrates also, dessen Geburt ins 4. Jahr der 77. Olympiade (469 v. Chr.) fällt[2], war der Sohn des Sophroniskos, eines Bildhauers; seine Mutter ist Phainarete, eine Hebamme. Sein Vater hielt ihn zur Skulptur an, und es wird erzählt, daß Sokrates es in dieser Kunst weit gebracht; es wurden noch

2 M: Diogenes Laertios II, § 44

spät Statuen von bekleideten Grazien, die sich in der Akropolis von Athen befanden, ihm zugeschrieben. (Nach dem Tode seines Vaters kam er in den Besitz eines kleinen Vermögens.[3]) Seine Kunst befriedigte ihn aber nicht; es gewann ihn eine große Neugierde nach der Philosophie und Liebe zu wissenschaftlichen Untersuchungen. Er trieb seine Kunst nur, um Geld zum notdürftigen Unterhalt zu gewinnen und sich auf das Studium der Wissenschaften legen zu können; und von einem Athenienser Krito wird erzählt, daß er ihn in Ansehung der Kosten unterstützt habe, um von den Meistern aller Künste unterwiesen zu werden. Neben der Ausübung seiner Kunst und besonders nachdem er diese völlig aufgegeben, las er von Werken älterer Philosophen, soviel er nur habhaft werden konnte, und hörte zugleich besonders den Anaxagoras und nach dessen Vertreibung aus Athen, zu welcher Zeit Sokrates 37 Jahr alt war, den Archelaos, der als Nachfolger des Anaxagoras angesehen wurde, außerdem noch berühmte Sophisten anderer Wissenschaften, unter anderen den Prodikos, einen berühmten Lehrer der Beredsamkeit – er erwähnt seiner mit Liebe bei Xenophon[4] –, auch andere Lehrer in Musik, Poesie usf., und galt überhaupt für einen von allen Seiten ausgebildeten Menschen, der in allem unterrichtet war, was damals dazu nötig war.[5]

Zu seinen ferneren Lebensumständen gehört, daß er die Pflicht, sein Vaterland zu verteidigen, die er als athenischer Bürger hatte, erfüllte; er machte deshalb als solcher drei Feldzüge des Peloponnesischen Krieges[6], in den sein Leben fiel, mit. Der Peloponnesische Krieg ist entscheidend für die Auflösung des griechischen Lebens, bereitete sie vor; was politisch hier war, machte sich bei Sokrates im denkenden Bewußtsein. In diesen Feldzügen erwarb er sich nicht nur den Ruhm eines tapferen Kriegers, sondern, was für das

3 M: Tennemann, Bd. II, S. 25
4 M: *Memorabilia* II, 1, § 21, 34
5 M: Diogenes Laertios II, § 18–20
6 M: ibid., § 22–23; Platon, *Apologia*, 28

Schönste galt, das Verdienst, anderen Bürgern ihr Leben gerettet zu haben. Im ersten wohnte er der langwierigen Belagerung von Potidaia in Thrakien bei. Hier hatte sich Alkibiades bereits an ihn angeschlossen; und dieser erzählt bei Platon im *Gastmahl* (219–222) (wo Alkibiades eine Lobrede auf Sokrates hält), daß er alle Strapazen auszustehen fähig gewesen sei, Hunger und Durst, Hitze und Kälte mit ruhigem Gemüte und körperlichem Wohlsein ertragen habe. In einem Treffen dieses Feldzugs sah er den Alkibiades mitten unter den Feinden verwundet, hieb ihn heraus, machte ihm Platz durch sie hindurch und rettete ihn und seine Waffen. Die Feldherren belohnten ihn dafür mit einem Kranze (*corona civica*), als dem Preise des Tapfersten; Sokrates nahm ihn nicht an, sondern erhielt, daß er dem Alkibiades gegeben wurde. In diesem Feldzug wird erzählt, daß er einmal, in tiefes Nachdenken versunken, auf einem Flecke unbeweglich den ganzen Tag und die Nacht hindurch gestanden habe, bis ihn die Morgensonne aus seiner Verzückung erweckte, – ein Zufall, Zustand, in welchem er öfters gewesen sein soll. Dies ist ein kataleptischer Zustand, der mit dem Somnambulismus, Magnetismus Analogie, Verwandtschaft haben mag, worin er als sinnliches Bewußtsein ganz abgestorben war, – ein physisches Losreißen der innerlichen Abstraktion vom konkreten leiblichen Sein, ein Losreißen, in dem sich das Individuum von seinem inneren Selbst abscheidet; und wir sehen aus dieser äußeren Erscheinung den Beweis, wie die Tiefe seines Geistes in sich gearbeitet hat. In ihm sehen wir überhaupt das Innerlichwerden des Bewußtseins, und dies sehen wir hier auf eine anthropologische Weise existieren; es gibt sich hier in ihm, dem Ersten, eine physische Gestalt, was später Gewohnheit ist. Den anderen Feldzug machte er in Böotien mit, bei Delium, einer kleinen Befestigung, welche die Athener nicht weit vom Meere hatten, wo sie ein unglückliches, jedoch nicht wichtiges Treffen verloren. Hier rettete Sokrates einen anderen seiner Lieblinge, den Xenophon; er sah ihn nämlich auf

der Flucht, da Xenophon das Pferd verloren, auf dem Boden verwundet liegen. Sokrates nahm ihn auf die Schulter, trug ihn, sich zugleich verteidigend mit der größten Ruhe und Besonnenheit gegen die verfolgenden Feinde, davon. Endlich im dritten bei Amphipolis in Edonis am strymonischen Meerbusen machte er seinen letzten Feldzug.

Außerdem trat er ebenso in verschiedene Verhältnisse bürgerlicher Ämter. Später wurde er – zur Zeit, als die bisherige demokratische Verfassung Athens von den Lakedämoniern aufgehoben wurde, die jetzt einen aristokratischen, ja selbst tyrannischen Zustand überall einführten, wobei sie sich zum Teil an die Spitze der Regierung stellten – in den Rat gewählt, der als ein repräsentatives Korps an die Stelle des Volkes trat. Hier zeichnete er sich ebenso durch unwandelbare Festigkeit gegen den Willen der dreißig Tyrannen und den Willen des Volkes bei dem, was er für recht hielt, aus. Er saß bei einer anderen Gelegenheit mit in dem Gerichte, welches jene zehn Feldherren zum Tode verurteilte, weil sie als Admiräle nach der Schlacht bei den Arginusen zwar gesiegt hatten, aber, durch Sturm gehindert, die Toten nicht aufgefischt und nicht am Ufer begraben und Trophäen aufzurichten versäumt hatten, – d. h. eigentlich weil sie, [die] nicht geschlagen worden zu sein schienen, das Schlachtfeld nicht behaupteten, so den Schein annehmen wollten, als seien sie besiegt. Sokrates allein stimmte nicht in dies Urteil ein, erklärte sich hier gegen das demokratische Volk noch nachdrücklicher als gegen die Fürsten. Heutzutage kommt einer schlecht an, der gegen das Volk etwas sagt. »Das Volk ist vortrefflich der Intelligenz nach, versteht alles und hat nur vortreffliche Absichten.« Gegen Fürsten, Regierungen, Minister versteht es sich von selbst, »daß sie nichts verstehen, nur das Schlechte wollen und vollbringen«.

Neben diesen für ihn mehr zufälligen Verhältnissen zum Staate, die er nur als allgemeine Bürgerpflicht tat, ohne eben selbsttätig die Angelegenheiten des Staats zu seiner eigentlichen Hauptbeschäftigung zu machen, noch sich an die Spitze

der öffentlichen Angelegenheiten zu drängen, war die eigentliche Beschäftigung seines Lebens aber das ethische Philosophieren mit jedem, der ihm in den Weg kam. Seine Philosophie, als die das Wesen in das Bewußtsein als ein Allgemeines setzte, ist als seinem individuellen Leben angehörig anzusehen; sie ist nicht eigentliche spekulative Philosophie, sondern ein individuelles Tun geblieben. Und ebenso ist ihr Inhalt die Wahrheit des individuellen Tuns selbst; das Wesen, der Zweck seiner Philosophie ist, das individuelle Tun des Einzelnen als ein allgemeingültiges Tun einzurichten. Deswegen ist von seinem eigenen individuellen Sein zu sprechen; oder sein Charakter pflegt durch eine ganze Reihe von Tugenden geschildert zu werden, die das Leben des Privatmanns zieren. Und zwar sind diese Tugenden des Sokrates so zu nehmen, daß es eigentliche Tugenden sind, die er sich durch seinen Willen zur Gewohnheit, zum Habitus machte. Es ist dabei zu bemerken, daß man mehr, wenn von Eigenschaften der Alten gesprochen wird, sie Tugenden nennt, als wenn man von Neueren spricht. Diese Eigenschaften haben bei den Alten überhaupt den Charakter der Tugend (Tugend, auch Individualität, im Gegensatze der Religiosität), menschliche Tugenden – bei den Alten war in der allgemeinen Sitte die Individualität als solche sich selbst überlassen –, wenn sie bei uns als etwas erscheinen, das nicht dem Individuum als Verdienst angehört oder seine eigentümliche Hervorbringung als dieses Einzelnen ist. Wir sind gewohnt, sie weniger von dieser Seite zu nehmen und zu betrachten, auch weniger als Produkt, Hervorgebrachtes, als vielmehr als Seiendes, als Pflicht; indem wir mehr das Bewußtsein des Allgemeinen haben und das rein Individuelle selbst, das eigene innere Bewußtsein als Wesen, als Pflicht, als Allgemeines gesetzt ist. Bei uns sind sie daher auch wirklich mehr entweder Seiten der Anlage, des Naturells oder haben die Form des Notwendigen überhaupt; für die Alten hingegen ist das Individuelle die Form des Allgemeinen, so daß es als ein Tun des individuellen Willens,

nicht der allgemeinen Tugend, also als Eigentümlichkeit erscheint. Und ebenso haben auch die Tugenden des Sokrates die Form *nicht* der Sitte oder eines Naturells oder einer Notwendigkeit, sondern einer selbständigen Bestimmung. Es ist bekannt, daß sein Aussehen auf ein Naturell von häßlichen und niedrigen Leidenschaften deutete; er hat es aber selbst gebändigt, wie er dies auch selbst sagt.

Er steht vor uns (hat gelebt unter seinen Mitbürgern) als eine von jenen großen plastischen Naturen (Individuen) durch und durch aus einem Stück, wie wir sie in jener Zeit zu sehen gewohnt sind, – als ein vollendetes klassisches Kunstwerk, das sich selbst zu dieser Höhe gebracht hat. Sie sind nicht gemacht, sondern zu dem, was sie waren, haben sie sich selbständig ausgebildet; sie sind das geworden, was sie haben sein wollen, und sind ihm getreu gewesen. In einem eigentlichen Kunstwerke ist dies die ausgezeichnete Seite, daß irgendeine Idee, ein Charakter hervorgebracht, dargestellt ist, so daß jeder Zug durch diese Idee bestimmt ist; und indem dies ist, ist das Kunstwerk einerseits lebendig, andererseits schön, – die höchste Schönheit, die vollkommenste Durchbildung aller Seiten der Individualität ist nach dem einen innerlichen Prinzip. Solche Kunstwerke sind auch die großen Männer jener Zeit. Das höchste plastische Individuum als Staatsmann ist Perikles, und um ihn, gleich Sternen, Sophokles, Thukydides, Sokrates usw. Sie haben ihre Individualität herausgearbeitet zur Existenz, – und das zu einer eigentümlichen Existenz, die ein Charakter ist, der das Herrschende ihres Wesens ist, *ein* Prinzip durch das ganze Dasein durchgebildet. Perikles hat sich ganz allein dazu gebildet, ein Staatsmann zu sein; es wird von ihm erzählt, er habe seit der Zeit, daß er sich den Staatsgeschäften widmete, nie mehr gelacht, sei zu keinem Gastmahl mehr gegangen[7], habe allein diesem Zwecke gelebt. So hat auch Sokrates durch seine Kunst und Kraft des selbstbewußten

7 M: Plutarch, *Perikles* (c. 5, 7)

Willens sich selbst zu diesem bestimmten Charakter, Lebensgeschäft ausgebildet, Fertigkeit, Geschicklichkeit erworben. Durch sein Prinzip hat er diese Größe, diesen langen Einfluß erreicht, der noch jetzt durchgreifend ist in Beziehung auf Religion, Wissenschaft und Recht, – daß nämlich der Genius der inneren Überzeugung die Basis ist, die dem Menschen als das Erste gelten muß. Tennemann (Bd. II, S. 26) bedauert es, »daß *wir wohl wissen*, was er gewesen ist, aber nicht, *wie* er das geworden ist«.

Sokrates war ein Musterbild moralischer Tugenden: Weisheit, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Unbeugsamkeit, feste Rechtlichkeit gegen Tyrannen und δῆμος, entfernt von Habsucht, Herrschsucht. Sokrates war ein Mann von diesen Tugenden, ein ruhiges frommes Tugendbild. Seine Gleichgültigkeit gegen das Geld ist eine eigene Entschließung; denn nach der Sitte der Zeit konnte er durch seine Bildung der Jugend, wie die übrigen Lehrer, erwerben. Auf der anderen Seite war es freie Wahl, nicht wie bei uns etwas Eingeführtes, so daß derjenige, der nichts nähme, gegen eine Sitte verstöße, sich das Ansehen gäbe, sich auszeichnen zu wollen, mehr getadelt als gerühmt würde. Es war noch nicht Sache des Staats; erst unter den römischen Kaisern waren Schulen mit Besoldung.

Seine Mäßigkeit in seinem Leben ist ebenso Kraft des Bewußtseins, aber nicht als gemachtes, gemeintes Prinzip, sondern nach seinen Umständen; in Gesellschaft war er Lebemann mit anderen. Am besten hört sich, wie seine Mäßigkeit in Ansehung des Weins von Platon geschildert wird; im *Symposion* sieht man, was Sokrates Tugend nannte; es ist eine sehr charakteristische Szene. Alkibiades bei Platon im *Gastmahl* tritt nicht mehr nüchtern bei einem Gelage ein, das Agathon gab wegen eines Sieges, den seine Tragödie am vorigen Tage bei den Festen davongetragen; da hatte die Gesellschaft getrunken. Da dies der zweite Tag des Gelages war, so hatten die versammelten Gäste, unter denen auch Sokrates war, auf diesen Abend den Beschluß gefaßt, wenig

– nicht nach der Sitte der griechischen Mahle – zu trinken. Alkibiades, findend, daß er unter Nüchternen eingetreten und keine gleiche Stimmung vorhanden sei, macht sich zum Könige des Mahls und reicht den anderen den Pokal, um sie zu seiner Höhe emporzuheben; von Sokrates aber sagt er, daß er mit diesem nichts ausrichten könne, weil dieser bleibe, wie er sei, wenn er auch noch soviel trinke. Platon läßt dann einen, der die Reden des Gastmahls erzählt, auch dies erzählen, daß er mit den anderen endlich auf den Polstern eingeschlafen; wie er des Morgens aufgewacht, habe Sokrates mit dem Becher in der Hand sich noch mit Aristophanes und Agathon über die Komödie und Tragödie besprochen, ob einer zugleich Tragödien- und Komödiendichter sein könne, und sei dann zur gewöhnlichen Stunde an die öffentlichen Orte, in Gymnasien gegangen, als ob nichts vorgefallen, und habe sich wie sonst den ganzen Tag da herumgetrieben.[8] Dies ist keine Mäßigkeit, die in dem wenigsten Genuß besteht, nicht eine absichtsvolle Nüchternheit und Kasteiung, sondern eine Kraft des Bewußtseins, das sich selbst im körperlichen Übermaße erhält. Wir sehen daraus, daß wir uns Sokrates durchaus nicht in der Weise von der Litanei der moralischen Tugend zu denken haben.

Das, was Betragen gegen andere genannt wird, sehen wir – nicht nur gerecht, wahr, aufrichtig, nichts Hartes, oder ehrliches Betragen, sondern an ihm ein Beispiel der ausgearbeitetsten attischen Urbanität – sowohl bei Xenophon als besonders bei Platon: Bewegung in den freiesten Verhältnissen, eine offene Redseligkeit, die ihrer immer besonnen ist und, indem sie eine innere Allgemeinheit hat, zugleich immer das richtige lebendige freie Verhältnis zu den Individuen und zu der Lage trifft, worin sie sich bewegt, – den Umgang eines höchst gebildeten Menschen, der in seine Beziehung zu anderen nie etwas Eigenes in aller Lebendigkeit legt und etwas Widriges, Hartes gegen andere vermeidet.

---

8 M: Platon, *Symposion*, 219–223

Seine *Philosophie* und die Weise seines Philosophierens gehören zu seiner Lebensweise. Sein Leben und seine Philosophie sind aus einem Stücke; sein Philosophieren ist kein Zurückziehen aus dem Dasein und der Gegenwart in die freien, reinen Regionen des Gedankens. Dieser Zusammenhang mit dem äußerlichen Leben ist aber darin begründet, daß seine Philosophie nicht zu einem Systeme fortschreitet; vielmehr enthält die Weise seines Philosophierens (als Zurückziehen von der Wirklichkeit, den Geschäften, wie Platon) selber in sich eben diesen Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Leben.

Was nun sein näheres Geschäft betrifft, sein philosophisches Lehren oder eigentlich seinen Umgang (denn ein eigenes Lehren war es nicht) mit jedermann, mit den verschiedensten Menschen aus allen Klassen, von dem verschiedensten Alter, ganz verschiedenen Bestimmungen, – also sein philosophisches Umgangsleben war äußerlich, wie das Leben der Athener überhaupt: daß sie den größten Teil des Tages ohne eigentliches Geschäft, im eigentlichen Müßiggange auf dem Markte waren oder sich in den öffentlichen Gymnasien herumtrieben, teils hier ihre körperlichen Übungen vornahmen, sonst vorzüglich miteinander schwatzten. Diese Weise des Umgangs war nur möglich nach der Weise des athenischen Lebens. Die meisten Arbeiten, die jetzt ein freier Bürger eines Landes – ebenso ein freier Republikaner, ein freier Reichsbürger – tut, verrichteten Sklaven, galten für freier Männer unwürdig. Ein freier Bürger konnte zwar auch Handwerker sein, hatte aber doch Sklaven, die die Geschäfte verrichteten, wie ein Meister jetzt Gesellen. Heutigentages würde ein solches Herumleben gar nicht zu unseren Sitten passen. So schlenderte nun auch Sokrates herum und lebte in einer ebensolchen beständigen Unterhaltung über ethische Ansichten. (Ein Schuhmacher Simon hatte viel Umgang mit ihm; er schrieb sokratische Gespräche.) Was er nun tat, ist das ihm Eigentümliche, was im allgemeinen Moralisieren genannt werden kann; es ist aber nicht eine Art und

Weise von Predigen, Ermahnen, Dozieren, düsteres Moralisieren usf., denn dergleichen hatte unter Atheniensern und in der attischen Urbanität keinen Platz. Es ist kein gegenseitiges, freies, vernünftiges Verhältnis; sondern mit allen ließ er sich in ein Gespräch ein, ganz mit jener attischen Urbanität, welche, ohne sich Anmaßungen herauszunehmen, ohne die anderen belehren, imponieren zu wollen, der Freiheit vollkommen ihr Recht erhält und sie ehrt, alles Rohe aber wegfallen läßt. So gehören denn Xenophons, besonders aber Platons Dialoge zu den höchsten Mustern feiner geselliger Bildung.

1. Sokratische Methode

In diese Konversation fällt Sokrates' Philosophieren und die dem Namen nach bekannte *Sokratische Methode* überhaupt, die nach ihrer Natur dialektischer Weise sein mußte. Sokrates' Manier ist nichts Gemachtes, dagegen die Dialoge der Neueren, eben weil kein innerer Grund diese Form rechtfertigte, langweilig und schleppend werden mußten. Das Prinzip seines Philosophierens fällt vielmehr mit der Methode selbst als solcher zusammen; es kann insofern auch nicht Methode genannt werden, sondern es ist eine Weise, die mit dem Eigentümlichen des Sokrates ganz identisch ist. Der Hauptinhalt ist, das Gute zu erkennen als das Absolute, besonders in Beziehung auf Handlungen. Diese Seite stellt Sokrates so hoch, daß er die Wissenschaften, Betrachtung des Allgemeinen in der Natur, dem Geiste usw. teils selbst auf die Seite setzte, teils andere dazu aufforderte.[9] So kann man sagen, dem Inhalte nach hatte seine Philosophie ganz praktische Rücksicht. Die Sokratische Methode macht aber die Hauptseite aus.

Sokrates' Konversation (diese Methode) hatte das Eigene, α) jeden zum Nachdenken über seine Pflichten bei irgend-

9 M: Xenophon, *Memorabilia* I, 1, § 10–16

einer Veranlassung zu bringen, wie sich dieselbe von selbst ergab oder wie er sie sich machte, indem er zu Schneider und Schuster in die Werkstatt ging und sich mit ihnen in einen Diskurs einließ. Mit Jünglingen und Alten, Schustern, Schmieden, Sophisten, Staatsmännern, Bürgern aller Art ließ er sich auf diese Weise in ihre Interessen ein, es seien häusliche Interessen, Erziehung der Kinder, oder Interessen des Wissens, der Wahrheit usf. gewesen, nahm einen Zweck auf, wie der Zufall ihn gab, und führte β) sie von dem bestimmten Falle ab auf das Denken des Allgemeinen, brachte in jedem eigenes Denken, die Überzeugung und Bewußtsein dessen hervor, was das bestimmte Rechte sei, – des Allgemeinen, an und für sich geltenden Wahren, Schönen. Dies bewerkstelligte er durch die berühmte Sokratische Methode; von dieser Methode ist zu sprechen vor dem Inhalte. Diese hat vorzüglich die zwei Seiten an ihr: α) das Allgemeine aus dem konkreten Fall zu entwickeln[10] und den Begriff, der an sich in jedem Bewußtsein ist, zutage zu fördern, β) das Allgemeine, die gemeinten, festgewordenen, im Bewußtsein unmittelbar aufgenommenen Bestimmungen der Vorstellung oder des Gedankens aufzulösen und durch sich und das Konkrete zu verwirren. Dies sind nun die allgemeinen Bestimmungen.

a) Näher ist das eine Moment seiner Methode, von dem er gewöhnlich anfing, dieses, daß, indem ihm darum zu tun ist, im Menschen das Denken zu erwecken, er Mißtrauen in ihre Voraussetzungen erwecken will, nachdem der Glaube schon wankend geworden und die Menschen getrieben waren, das, was ist, in sich selber zu suchen. Er läßt sich gewöhnliche Vorstellungen gefallen, fängt damit an; dieses tut er auch, wenn er die Manier der Sophisten zuschanden machen will. Besonders bei Jünglingen ist ihm dies angelegen; sie sollen Bedürfnis nach Erkenntnis (in sich selbst zu denken) haben. Daß er gewöhnliche Vorstellungen annimmt, sie sich geben läßt, hat die Erscheinung, daß er sich unwissend stellt, die

10 M: Aristoteles, *Metaphysik* XIII, 4

anderen zum Sprechen bringt, – er wisse dies nicht; und nun fragte er mit dem Scheine der Unbefangenheit, es sich von den Leuten sagen zu lassen, sie sollen ihn belehren. Dieses ist dann die Seite der berühmten *Sokratischen Ironie*. Sie hat bei ihm die subjektive Gestalt der Dialektik, sie ist Benehmungsweise im Umgang; die Dialektik ist Gründe der Sache, die Ironie ist besondere Benehmungsweise von Person zu Person. Was er damit bewirken wollte, war, daß sich die anderen äußern, ihre Grundsätze vorbringen sollten. Und aus jedem bestimmten Satze oder aus der Entwicklung entwickelte er das Gegenteil dessen, was der Satz aussprach; d. h. er behauptet es nicht gegen jenen Satz oder Definition, sondern nimmt diese Bestimmung und zeigt an ihr selbst auf, wie das Gegenteil von ihr selbst darin liegt. Oder zuweilen entwickelt er auch das Gegenteil aus einem konkreten Falle. Aus dem, was die Menschen für wahr halten, läßt er sie selbst Konsequenzen ziehen und dann erkennen, wie sie darin anderem widersprechen, was ihnen ebensosehr fester Grundsatz ist. So lehrte also Sokrates die, mit denen er umging, wissen, daß sie nichts wissen; ja, was noch mehr ist, er sagte selber, er wisse nichts, dozierte also auch nicht. Wirklich kann man auch sagen, daß Sokrates nichts wußte; denn er kam nicht dazu, eine Philosophie zu haben und eine Wissenschaft auszubilden. Dessen war er sich bewußt; und es war auch gar nicht sein Zweck, eine Wissenschaft zu haben.

Einerseits scheint diese Ironie etwas Unwahres zu sein, – Sokrates sagt, er wisse dies nicht, und forscht die Leute aus; näher aber liegt dies darin, daß man nicht weiß, was der andere sich dabei vorstellt. Dies ist zu jeder Zeit das Verhältnis, – wenn man über Gegenstände verhandelt, die allgemeines Interesse haben, über diese hin und her spricht –, daß dann jedes Individuum gewisse letzte Vorstellungen, letzte Worte, die als allgemein bekannt sind, voraussetzt, so daß diese Bekanntschaft gegenseitig sei. Wenn es aber in der Tat zur Einsicht kommen soll, so sind es gerade diese Voraussetzungen, die untersucht werden müs-

sen. In neuerer Zeit wird so über Glauben und Vernunft gestritten, Glauben und Erkennen sind so Interessen des Geistes, die uns gegenwärtig beschäftigen; da tut nun jeder, als ob er wohl wüßte, was Vernunft usf. ist, und es gilt als Ungezogenheit, zu fordern, was Vernunft sei; das wird als bekannt vorausgesetzt. Die meisten Streitigkeiten sind über dies Thema. Ein berühmter Gottesgelehrter hat vor zehn Jahren 90 Thesen über die Vernunft aufgestellt.[11] Es waren sehr interessante Fragen, es hat aber kein Resultat gegeben, obgleich viel darüber gestritten ist; jener versichert da vom Glauben, der andere von der Vernunft [her], und es bleibt bei diesem Gegensatz. Sie sind allerdings verschieden voneinander, aber wodurch allein eine Verständigung möglich ist, ist gerade die Explikation dessen, was als bekannt vorausgesetzt wird (es ist nicht bekannt, was Glaube, was Vernunft ist); erst in Angabe der Bestimmungen kann das Gemeinschaftliche hervortreten, erst dadurch können solche Fragen und die Bemühungen darüber fruchtbar werden; sonst kann man jahrelang darüber hin und her streiten und schwatzen, ohne daß es zu einem Fortschritt kommt.

Die Ironie des Sokrates enthält dies Große in sich, daß dadurch darauf geführt wird, die abstrakten Vorstellungen konkret zu machen, zu entwickeln. Wenn ich sage: ich weiß, was Vernunft, was Glaube ist, so sind dies nur ganz abstrakte Vorstellungen; daß sie nun konkret werden, dazu gehört, daß sie expliziert werden, daß vorausgesetzt werde, es sei nicht bekannt, was es eigentlich sei. Diese Explikation solcher Vorstellungen bewirkt nun Sokrates; und dies ist das Wahrhafte der Sokratischen Ironie. Der eine spricht vom Glauben, der andere von Vernunft, man weiß aber nicht, was sie sich darunter vorstellen; es kommt jedoch allein auf den Begriff an, diesen zum Bewußtsein zu bringen, – es ist um die Entwicklung dessen zu tun, was nur Vorstellung und deshalb etwas Abstraktes ist.

11 vgl. Johann August von Starck, *Theoduls Gastmahl, oder über die Vereinigung der verschiedenen christlichen Religionssocietäten*, Frankfurt 1909

Es ist auch in neuerer Zeit viel über die Sokratische Ironie gesprochen worden. Das Einfache in derselben ist nur das, daß er das gelten ließ, was ihm geantwortet wurde, wie es unmittelbar vorgestellt, angenommen wird. (Alle Dialektik läßt das gelten, was gelten soll, als ob es gelte, läßt die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln, – allgemeine Ironie der Welt.) Man hat aus dieser Ironie etwas ganz anderes machen wollen, sie zum allgemeinen Prinzip erweitert; Friedrich von Schlegel ist es, der diese Gedanken zuerst aufgebracht, Ast hat es nachgesprochen. Sie soll die höchste Weise des Verhaltens des Geistes sein und ist als das Göttlichste aufgestellt worden. Ast sagt: »Die regste Liebe zu allem Schönen in der Idee wie im Leben beseelte seine Gespräche als inneres, unergründliches Leben.« Dieses Leben soll die Ironie sein!! »Der Ironie bediente er sich vorzüglich gegen die Sophisten, um den Dünkel ihres Wissens niederzuschlagen.« Diese Ironie ist eine Wendung der Fichteschen Philosophie, aus ihr hervorgegangen, und ist ein wesentlicher Punkt in dem Verständnis der Begriffe der neuesten Zeit. Sie ist das Fertigsein des subjektiven Bewußtseins mit allen Dingen: »Ich bin es, der durch mein gebildetes Denken alle Bestimmungen zunichte machen kann, Bestimmungen von Recht, Sittlichkeit, Gut usw.; und ich weiß, daß, wenn mir etwas als gut erscheint, gilt, ich mir dies ebenso auch verkehren kann. Ich weiß mich schlechthin als den Herrn über alle diese Bestimmungen, kann sie gelten lassen und auch nicht; alles gilt mir nur wahr, insofern es mir jetzt gefällt.« Die Ironie ist das Spiel mit allem; dieser Subjektivität ist es mit nichts mehr Ernst, sie macht Ernst, vernichtet ihn aber wieder und kann alles in Schein verwandeln. Alle hohe und göttliche Wahrheit löst sich in Nichtigkeit (Gemeinheit) auf; aller Ernst ist zugleich nur Scherz. Zur Ironie gehöre aber schon die griechische Heiterkeit, wie sie schon in Homers Gedichten weht, daß Amor der Macht des Zeus, des Mars spottet, Vulkan hinkend den Göttern Wein serviert und unauslöschliches Gelächter der unsterblichen Götter sich er-

hebt, Juno der Aphrodite Backenstreiche gibt. So findet man Ironie in den Opfern der Alten, die das Beste selbst verzehrten, im Schmerze, der lächelt, in der höchsten Fröhlichkeit und Glück, das bis zu Tränen gerührt wird, im Hohngelächter des Mephistopheles, überhaupt in jedem Übergang von einem Extrem ins andere, vom Vortrefflichsten zum Schlechtesten: sonntags recht demütig, in tiefster Zerknirschung in den Staub, die Brust zerschlagen und büßend sich vernichten, abends sich vollfressen und saufen und in allen Lüsten herumwälzen, – Unterjochung, gegen die das Selbstgefühl sich wiederherzustellen hatte. Heuchelei ist damit verwandt, ist die größte Ironie. Asts »inneres tiefstes Leben« ist eben die subjektive Willkür, diese innere Göttlichkeit, die sich über alles erhaben weiß. Als die Urheber dieser Ironie, von der man versichert, sie sei das »innerste tiefste Leben«, hat man fälschlich Sokrates und Platon angegeben, obzwar sie Moment der Subjektivität haben; unserer Zeit war es aufbehalten, diese Ironie geltend zu machen. Das Göttliche soll die negative Haltung sein, das Anschauen, Bewußtsein der Eitelkeit von allem; meine Eitelkeit bleibt allein noch darin. Das Bewußtsein der Nichtigkeit von allem zum Letzten machen, mag wohl ein tiefes Leben sein; aber es ist nur eine Tiefe der Leerheit, wie sie wohl in der alten Komödie des Aristophanes erscheinen mag. Von dieser Ironie unserer Zeit ist die Ironie des Sokrates weit entfernt; Ironie hat hier, so wie bei Platon, eine beschränkte Bedeutung. Sokrates' *bestimmte* Ironie ist mehr Manier der Konversation, die gesellige Heiterkeit, als daß jene reine Negation, jenes negative Verhalten darunter verstanden wäre, – nicht Hohngelächter, noch die Heuchelei, es sei nur Spaß mit der Idee. Aber seine *tragische* Ironie ist sein Gegensatz seines subjektiven Reflektierens gegen die bestehende Sittlichkeit, – nicht ein Selbstbewußtsein, daß er darübersteht, sondern der unbefangene Zweck, zum *wahren* Guten, zur allgemeinen Idee zu führen.

b) Das Zweite ist nun das, was Sokrates bestimmter seine

Hebammenkunst genannt hat, die ihm von seiner Mutter überkommen sei[12], den Gedanken zur Welt zu helfen, die in dem Bewußtsein eines jeden schon selbst enthalten sind, – eben aus dem konkreten unreflektierten Bewußtsein die Allgemeinheit des Konkreten oder aus dem allgemein Gesetzten das Gegenteil, das schon in ihm liegt, aufzuzeigen. Er verhält sich dabei fragend, und die Art von Frage und Antwort hat man deshalb die Sokratische Methode genannt; aber in dieser Methode ist mehr enthalten, als was mit Fragen und Antworten gegeben wird. Sokrates fragt und läßt sich antworten; die Frage hat einen Zweck, dagegen scheint die Antwort zufällig zu sein. Im gedruckten Dialog sind die Antworten ganz in der Hand des Verfassers; aber daß man in der Wirklichkeit solche Leute findet, die so antworten, ist etwas anderes. Bei Sokrates können die Antwortenden plastische Jünglinge genannt werden, sie antworten nur bestimmt auf die Frage; und diese sind so gestellt, daß sie die Antwort sehr erleichtern, alle eigene Willkür ist ausgeschlossen. Diese Manier hat das Plastische selbst in sich gehabt, und wir sehen sie in den Darstellungsweisen des Sokrates beim Platon und Xenophon. Dieser Art zu antworten ist besonders entgegengesetzt, daß man etwas anderes antwortet, als was gefragt ist, daß man nicht in der Beziehung antwortet, in der der andere fragt; bei Sokrates hingegen ist die Beziehung (Rücksicht), die Seite, die der Fragende aufstellt, geehrt, wird von dem, der antwortet, nur in derselben Rücksicht erwidert. Das andere ist, daß man sich auch will sehen lassen, einen anderen Gesichtspunkt herbeibringt; dies ist allerdings der Geist einer lebhaften Unterhaltung. Aber solcher Wetteifer ist aus dieser Sokratischen Manier zu antworten ausgeschlossen; bei der Stange bleiben, ist hier die Hauptsache. Der Geist der Rechthaberei, das Sichgeltendmachen, das Abbrechen, wenn man merkt, man kommt in Verlegenheit, das Abspringen durch Scherz

12 M: Platon, *Theaitetos*, 210

oder durch Verwerfen, – alle diese Manieren sind da ausgeschlossen; sie gehören nicht zur guten Sitte, aber vollends nicht zu der Darstellung der Sokratischen Unterredung. Bei den Dialogen darf man sich daher nicht wundern, daß die Gefragten so geantwortet haben, so präzise in der Hinsicht, in der gefragt wird, dies ist das Plastische in dieser Manier; in die besten neueren Dialoge mischt sich dagegen immer die Willkür der Zufälligkeit. Dieser Unterschied betrifft also das Äußere, Formelle.

Die Hauptsache, worauf Sokrates mit seinen Fragen ging, ist nichts anderes, als daß irgendein Allgemeines aus dem Besonderen unserer Vorstellung, Erfahrung, was in unserem Bewußtsein auf unbefangene Weise ist, hergeleitet werden sollte. Sokrates, um das Gute und Rechte in dieser allgemeinen Form ins Bewußtsein zu bringen, geht vom konkreten Falle aus, von etwas, das der, mit dem er sich unterhielt, selbst billigte. Von diesem Ersten ging er nicht durch Fortsetzung der damit verbundenen Begriffe in reiner Notwendigkeit fort, die eine Deduktion, Beweis oder überhaupt eine Konsequenz durch den Begriff wäre; sondern dies Konkrete, wie es ohne Denken im natürlichen Bewußtsein ist, die Allgemeinheit, in den Stoff versenkt, analysierte er, so daß er das Allgemeine als Allgemeines darin heraushob; er sonderte das Konkrete (Zufällige) ab, wies auf den allgemeinen Gedanken hin, der darin enthalten ist, und brachte so einen allgemeinen Satz, eine allgemeine Bestimmung zum Bewußtsein. Dies Verfahren sehen wir auch besonders häufig in den Dialogen des Platon, bei dem sich hierin eine besondere Geschicklichkeit zeigt. Es ist dasselbe Verfahren, wie in jedem Menschen sich sein Bewußtsein des Allgemeinen bildet; die Bildung zum Selbstbewußtsein, die Entwicklung der Vernunft ist das Bewußtsein des Allgemeinen. Das Kind, der Ungebildete lebt in konkreten, einzelnen Vorstellungen; aber dem Erwachsenen und sich Bildenden, indem er dabei in sich als Denkendes zurückgeht, wird die Reflexion auf das Allgemeine und ein Fixieren desselben – und eine Freiheit,

wie vorher in konkreten Vorstellungen sich zu bewegen, so jetzt in Abstraktionen und Gedanken. Wir sehen solche Absonderung vom Besonderen, wo eine Menge von Beispielen gegeben sind, mit großer Weitschweifigkeit vornehmen. Für uns jedoch, die wir gebildet sind, Abstraktes uns vorzustellen, denen von Jugend auf Grundsätze gelehrt werden (wir kennen das Allgemeine und können es fassen), hat die Sokratische Weise der sogenannten Herablassung, das Entwickeln des Allgemeinen aus so viel Besonderem, diese Redseligkeit in Beispielen deswegen oft etwas Ermüdendes, Langweiliges (Tädiosität). Das Allgemeine des konkreten Falls steht uns eher sogleich als Allgemeines da; unsere Reflexion ist schon an das Allgemeine gewöhnt, und wir bedürfen der mühsamen, weitläufigen Absonderung nicht erst, und ebenso – wenn Sokrates die Abstraktion jetzt heraus vor das Bewußtsein gebracht hat – es nicht, daß, um sie als Allgemeines zu fixieren, uns eine solche Menge von Beispielen vorgeführt und das Erste wiederholt wird, so daß durch die Wiederholung die subjektive Festigkeit der Abstraktion entsteht.

Die Hauptsache ist so die Entwicklung des Allgemeinen aus einer bekannten Vorstellung durch das eigene Bewußtsein derer, mit denen Sokrates sich unterredet. Die nächste Folge kann sein, daß das Bewußtsein sich wundert, daß dies in dem Bekannten liegt, was es gar nicht darin gesucht hat. Z. B. jeder kennt, hat die Vorstellung vom Werden. Reflektieren wir darauf, so ist nicht, was wird, und doch ist es auch; es ist Sein und Nichtsein darin. Und Werden ist doch diese einfache Vorstellung, eine Einheit von Unterschieden, die so ungeheuer unterschieden sind wie Sein und Nichts; es ist die Identität von Sein und Nichts. Es kann uns frappieren, daß in dieser einfachen Vorstellung ein so ungeheurer Unterschied ist.

c) Indem nun Sokrates solch Allgemeines entwickelt hat, war dann das *Resultat* zum Teil das ganz Formelle, die sich Unterredenden zu der Überzeugung zu bringen, daß, wenn

sie gemeint hatten, mit dem Gegenstande noch so bekannt zu sein, sie nun zum Bewußtsein kommen: »Das, was wir wußten, hat sich widerlegt.« Sokrates fragte also zugleich in diesem Sinne fort, daß der Redende dadurch zu Zugebungen veranlaßt werden sollte, die das Gegenteil desjenigen enthielten, von dem sie ausgegangen waren. Es entstehen also Widersprüche, indem sie ihre Vorstellungen zusammenbringen. Das ist der Inhalt des größten Teils der Unterredungen des Sokrates. Sokrates hat also solche Gesichtspunkte entwickelt, die dem entgegengesetzt waren, was das Bewußtsein zunächst hatte; die nächste Wirkung davon war mithin die Verwirrung des Bewußtseins in sich, so daß es in Verlegenheit kam. Diese anzurichten, das ist Haupttendenz seiner Unterredung. Dadurch will er Einsicht, Beschämung, Bewußtsein erwecken, daß das, was wir für wahr halten, noch nicht das Wahre ist; es schwankt im Gegenteil. Daraus sollte das Bedürfnis zu ernstlicherer Bemühung um die Erkenntnis hervorgehen. Das ist die Hauptseite der Sokratischen Benehmungsweise.

Beispiele gibt unter anderen Platon in seinem *Menon*. Sokrates fragt hier: »Sage mir bei den Göttern, was die Tugend ist.« Menon geht gleich auf Unterschiede über, definiert sie vom Manne, Weibe: »Des Mannes Tugend ist, zu Staatsgeschäften geschickt zu sein und dabei Freunden zu helfen, Feinden zu schaden, – des Weibes, ihr Hauswesen zu regieren; eine andere sei die Tugend des Kindes (des Knaben), des Jünglings, des Greises« usf. Sokrates läßt sich mit ihm ein: Das sei es nicht, wonach gefragt, sondern die allgemeine Tugend, die alle in sich begreife. »*Menon*: Diese ist, anderen vorzustehen, zu gebieten.« Sokrates bringt die Instanz herbei: Die Tugend des Knaben und Sklaven bestehe nicht im Gebieten. *Menon*: Er wisse nicht, was das sein sollte, das Allgemeine aller Tugenden. *Sokrates*: Es sei wie mit der Figur, die das Gemeinschaftliche des Runden, Viereckigen usf. (71–76). Dann kommt Digression. »*Menon*: Die Tugend ist, sich die Güter, die man verlangt, verschaffen können.«

Sokrates wirft ein: α) es sei überflüssig, Güter hinzuzufügen; was man wisse, daß es ein Übel sei, verlange man nicht; β) dann, auf gerechte Weise, müsse es erworben werden. Sokrates konfundiert den Menon; und es zeigt sich, daß die Vorstellungen des Menon falsch sind. Dieser sagt darauf: »Ich habe früher, ehe ich selbst dich kennen lernen, von dir gehört, daß du selbst in Zweifel seiest (ἀπορεῖς) und auch andere darein bringest (verwirrst). Und jetzt behext du auch mich (γοητεύεις καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπᾴδεις), so daß ich voll von Verlegenheit bin (ἀπορίας). Und du scheinst mir, wenn ich scherzen darf, jenem Meerfisch, dem Zitteraal, ganz ähnlich; denn von diesem wird gesagt, daß er den sich ihm Nahenden und Berührenden narkotisch mache (ναρκᾶν). So hast du mir es angetan; denn ich bin narkotisch an Leib und Seele geworden, und ich weiß dir nicht mehr zu antworten, ob ich gleich zehntausendmal so viele Unterredungen (λόγους) mit sehr vielen und, wie mir schien, recht gute gehabt habe über die Tugend. Jetzt aber weiß ich ganz und gar nicht, was ich sagen soll. Du berätst dich daher gut, daß du nicht in die Fremde reist; sie würden dich leicht totschlagen als einen Zauberer.« Sokrates will wieder »suchen«. Jetzt sagt Menon: »Wie kannst du suchen, was du behauptest, du wissest es nicht? Kannst du ein Verlangen nach etwas haben, das du nicht kennst? Wenn du es zufällig findest, wie wirst du erkennen, daß es das ist, was du gesucht, da du gestehst, es nicht zu wissen?« (77–80) So in der Art endigen sich eine Menge Xenophontischer und Platonischer Dialoge und lassen uns in Ansehung des Resultats (Inhalts) ganz unbefriedigt. So der *Lysis*: was Liebe und Freundschaft unter den Menschen verschaffe, – so wird die *Republik* eingeleitet mit der Untersuchung, was das Gerechte sei. Diese Verwirrung hat nun die Wirkung, zum Nachdenken zu führen; und dies ist der Zweck des Sokrates. Diese bloß negative Seite ist die Hauptsache. Es ist Verwirrung, mit der die Philosophie überhaupt anfangen muß und die sie für sich hervorbringt; man muß an allem

zweifeln, man muß alle Voraussetzungen aufgeben, um es als durch den Begriff Erzeugtes wiederzuerhalten.
Das Affirmative, was Sokrates im Bewußtsein entwickelte, dies ist es nun, was näher anzugeben ist. Dies Affirmative ist nichts als das Gute, insofern es aus dem Bewußtsein durch Wissen hervorgebracht wird, – das gewußte Gute, Schöne, was man die Idee nennt, das Ewige, Gute, an und für sich Allgemeine, das durch den Gedanken bestimmt ist; dieser freie Gedanke bringt nun hervor das Allgemeine, das Wahre und, sofern es Zweck ist, das Gute. In dieser Rücksicht ist Sokrates verschieden und entgegengesetzt sogar den Sophisten. Sie sagen, der Mensch ist das Maß aller Dinge; dies ist noch unbestimmt, es ist darin noch enthalten seine eigene Bestimmung; er soll sich zum Zweck machen, darin ist das Besondere noch enthalten. Bei Sokrates finden wir auch, daß der Mensch das Maß sei, aber als Denken; dies ausgedrückt auf objektive Weise, ist es das Wahre, das Gute. Wir dürfen es den Sophisten nicht zum Verbrechen machen, daß sie nicht das Gute zum Prinzip gemacht haben, es ist die Richtungslosigkeit der Zeit; die Erfindung des Guten war durch Sokrates noch nicht gemacht, jetzt liegt das Gute, Wahre, Rechte immer zugrunde. Jenes ist *eine* Stufe der Bildung; daß aber das Gute Zweck an sich ist, ist die Erfindung des Sokrates in der Bildung, im Bewußtsein des Menschen; es ist so kein Verbrechen, daß sie nicht andere früher gemacht haben, – jede Erfindung hat ihre Zeit.

2. Prinzip des Guten

Dies ist kurz die Manier (und die Philosophie) des Sokrates. Es scheint, als hätten wir noch nicht viel von der Sokratischen Philosophie dargelegt, indem wir uns nur an das Prinzip gehalten haben; dies ist aber die Hauptsache, daß das Bewußtsein des Sokrates selbst erst zu diesem Abstrakten gekommen ist. Das *Gute* ist das Allgemeine, es ist nicht mehr so abstrakt, es ist durch das Denken hervorgebracht; es ist

nicht der νοῦς des Anaxagoras, sondern das Allgemeine, welches sich selbst in sich selbst bestimmt, sich realisiert und realisiert werden soll, – das Gute als Zweck der Welt, des Individuums. Es ist ein in sich konkretes Prinzip, das aber in seiner konkreten Bestimmung noch nicht dargestellt ist; und in dieser abstrakten Haltung liegt der Mangel des Sokratischen Prinzips. Affirmatives läßt sich nicht angeben; denn es hat keine weitere Entwicklung.

a) Die *erste* Bestimmung in Rücksicht auf das Sokratische Prinzip ist die große Bestimmung, die jedoch nur formell ist, daß das Bewußtsein aus sich selbst das schöpfe, was das Wahre sei, und dies da her zu schöpfen habe. Dies ist das Prinzip der subjektiven Freiheit, daß man das Bewußtsein in sich selbst führt.

In dem Bewußtsein des Sokrates selbst war dies so, daß die anderen Wissenschaften dem Menschen zu nichts nützlich seien und er sich nur um das zu bekümmern habe, was seine moralische Natur wesentlich ist, um das Beste zu tun und das Wahrste zu wissen. Wir sehen ihn dies Allgemeine, dies Absolute im Bewußtsein aus jedem als sein unmittelbares Wesen finden lehren. Wir sehen hier im Sokrates das Gesetz, das Wahre und Gute, das vorher als ein Sein vorhanden war, ins Bewußtsein zurückkehren. Aber es ist nicht eine einzelne zufällige Erscheinung an diesem Individuum Sokrates; wir haben den Sokrates und seine Erscheinung zu begreifen. Im allgemeinen Bewußtsein, im Geiste des Volkes, dem er angehörte, sehen wir die Sittlichkeit in Moralität umschlagen und ihn an der Spitze als Bewußtsein dieser Veränderung stehen. Der Geist der Welt fängt hier eine Umkehr an, die er später vollständig ausgeführt hat. Von diesem höheren Standpunkt ist sowohl Sokrates als das athenische Volk und Sokrates in ihm zu betrachten. Es beginnt hier die Reflexion des Bewußtseins in sich selbst, das Wissen des Bewußtseins von sich als solchem, daß es das Wesen ist, – wenn man will, daß das Bewußtsein, daß Gott ein Geist ist und, wenn man will, in einer gröberen, sinn-

licheren Form, daß Gott menschliche Gestalt anzieht. Diese Epoche beginnt da, wo das Wesen als ein Sein, es sei auch abstraktes Sein, gedachtes Sein wie bisher, aufgegeben wird. Diese Epoche überhaupt aber an einem sittlichen Volke in der höchsten Blüte erscheint als das drohende oder einbrechende, noch ungehinderte Verderben desselben. Denn seine Sittlichkeit bestand, wie die der alten Völker überhaupt, darin, daß das Sittliche als sittliche Natur, als vorhandenes Allgemeines war, ohne daß es die Form der Überzeugung des Individuums in seinem einzelnen Bewußtsein gehabt hätte, sondern die des unmittelbaren Absoluten. Es ist das geltende, vorhandene Gesetz, ohne Prüfung, Untersuchung; dies ist das Letzte, und bei sich dies sittliche Bewußtsein beruhigt. Das moralische Bewußtsein aber fragt: Ist dies auch wirklich an sich Gesetz? Es ist wohl Staatsgesetz, es gilt als Wille der Götter; so ist es das allgemeine Schicksal, es hat die Gestalt eines Seienden, alle anerkennen es dafür. Das in sich aber aus allem, was die Gestalt des Seienden hat, zurückgekehrte Bewußtsein fordert zu wissen, daß es auch in Wahrheit gesetzt sei, zu begreifen, – d. h. es fordert, sich als Bewußtsein darin zu finden. In dieser Rückkehr-in-sich sehen wir das athenische Volk begriffen; es ist die Ungewißheit über die seienden Gesetze als seiende eingetreten, ein Schwanken dessen, was als seiendes Recht galt, – die höchste Freiheit über alles Sein und Gelten. Diese Rückkehr-in-sich ist die höchste Blüte des griechischen Geistes, insofern sie nicht mehr ein Sein dieser Sitten, sondern ein lebendiges Bewußtsein derselben ist, das noch denselben Inhalt hat, aber als Geist frei in ihm sich bewegt, – eine Bildung, zu der wir die Lakedämonier nie kommen sehen. Die Sitten sind gleichsam ein freies Selbstgefühl dieser Sitten oder des Gottes, ein freudiger Genuß derselben, – höchste Lebendigkeit der Sittlichkeit. Unmittelbar ist dies Selbstgefühl Geist; es ist gleicher Wert und Rang des Bewußtseins und des Seins. Was ist, ist Bewußtsein, keines ist mächtig über das andere; Gelten der Gesetze ist nicht ein Joch für das Bewußtsein,

ebenso ist alle Realität für dasselbe kein Widerstand, es seiner selbst gewiß. Aber diese Rückkehr ist jetzt auf dem Sprunge, diesen Inhalt zu verlassen und das, als abstraktes Bewußtsein ohne diesen Inhalt und ihm entgegen, als einem Sein, sich zu setzen. Aus diesem Gleichgewicht des Bewußtseins und des Seins tritt das Bewußtsein für sich als selbständig heraus; die Seite der Trennung ist selbständiges Begreifen; denn eben in jener Einheit und Gefühl seiner Selbständigkeit, was gelten will, anerkennt es nicht mehr unmittelbar, es muß sich ihm legitimieren, d. h. es will sich selbst darin begreifen. So ist diese Rückkehr das Isolieren des Einzelnen von dem Allgemeinen; es ist Verbrechen, es ist Sorge für sich auf Kosten des Staats (ob ich ewig selig oder verdammt sei; die philosophische Ewigkeit ist in der Zeit gegenwärtig: der wesentliche substantielle Mensch). Der Staat hat seine Kraft, welche in der Kontinuität des Allgemeinen bestand – ununterbrochen von den einzelnen Individuen, *ein* Geist, daß das einzelne Bewußtsein keinen anderen Inhalt und Wesen kennt als das Gesetz –, verloren. Thukydides sagt im *Peloponnesischen Krieg*, jeder meinte, es gehe da nicht gut, wo er nicht dabei sei. Die Sitten sind schwankend geworden, weil die Aussicht da ist, daß der Mensch sich seine besonderen Maximen schaffe, und das Individuum muß für sich, für seine Sittlichkeit sorgen, – d. h. es wird moralisch. Keine öffentlichen Sitten und Moralität, – dies tritt zugleich miteinander ein.

So sehen wir nun Sokrates mit dem Gefühl auftreten, daß in dieser Zeit jeder für seine Sittlichkeit selbst zu sorgen habe. So sorgte er für die seinige durch Bewußtsein und Reflexion über sich, – den allgemeinen Geist, als realen verschwunden, in seinem Bewußtsein zu suchen; so half er anderen für ihre Sittlichkeit sorgen, indem er dies Bewußtsein in ihnen erweckte, in ihren Gedanken das Gute und Wahre, d. h. das Ansichseiende des Handelns und des Wissens zu haben. Man hat es nicht mehr unmittelbar, wie Wasser in Gegenden und wie in Gegenden ein Schiff, wo man Provi-

sion davon machen muß. Das Unmittelbare gilt nicht mehr, muß sich rechtfertigen für den Gedanken. So begreifen wir die Eigentümlichkeit des Sokrates und seine Weise der Philosophie aus dem Ganzen, und wir begreifen auch sein Schicksal daraus.

Dies Zurückführen des Bewußtseins in sich erscheint (bei Platon sehr ausführlich) in der Form, daß der Mensch nichts lernen könne, auch nicht die Tugend, – nicht als der Wissenschaft nicht angehörig; sondern das Gute komme nicht von außen, zeigt Sokrates auf; es könne nicht gelehrt werden, sondern sei in der Natur des Geistes enthalten. Überhaupt könne der Mensch nicht etwas als ein von außen Gegebenes empfangen, passiv aufnehmen, wie Wachs die Form aufnimmt, sondern es liegt alles im Geiste des Menschen, und alles *scheint* er nur zu lernen. Es fängt zwar alles von außen an, aber dies ist nur der Anfang; das Wahre ist, daß es nur ein Anstoß ist für die Entwicklung des Geistes. Alles, was Wert für den Menschen hat, das Ewige, Anundfürsichseiende ist im Menschen selbst enthalten, aus ihm selbst zu entwikkeln. Lernen heißt hier nur, Kenntnis von äußerlich Bestimmten erhalten. Dies Äußerliche kommt zwar durch die Erfahrung; aber das Allgemeine daran gehört dem Denken, nicht dem subjektiven, schlechten Denken an, sondern es ist wahrhaft Allgemeines. Das Allgemeine ist, beim Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, das, was ebensosehr subjektiv als objektiv ist. Das Subjektive ist nur ein Besonderes; das Objektive ist ebenso auch nur ein Besonderes gegen das Subjektive; das Allgemeine ist die Einheit beider. Nach dem Sokratischen Prinzip gilt dem Menschen nichts, hat nichts Wahrheit für ihn, wo nicht der Geist das Zeugnis gibt. Der Mensch ist dann frei darin, ist bei sich; es ist die Subjektivität des Geistes. Wie es in der Bibel heißt, »Fleisch von meinem Fleisch, Bein von meinem Bein«, so ist das, was mir gelten soll als Wahrheit, als Recht, Geist von meinem Geiste. Was der Geist so aus sich selbst schöpft, was ihm so gilt, muß aus ihm als dem Allgemeinen, als dem als Allgemeines

tätigen Geiste sein, nicht aus seinen Leidenschaften, Interessen, Belieben, Willküren, Zwecken, Neigungen usf. Dies ist zwar auch ein Inneres, »von der Natur in uns gepflanzt«, aber nur auf natürliche Weise unser eigenes. Es gehört dem Besonderen an; das Höhere darüber ist das wahrhafte Denken, der Begriff, das Vernünftige. Dem zufälligen partikulären Innern hat Sokrates jenes allgemeine, wahrhafte Innere des Gedankens entgegengesetzt. Und dieses eigene Gewissen erweckte Sokrates, indem er nicht bloß aussprach: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, sondern: Der Mensch als denkend ist das Maß aller Dinge. Bei Platon werden wir späterhin die Form sehen, daß der Mensch sich nur dessen *erinnere*, was er aufzunehmen scheint.

Es ist nun die Frage, *was das Gute* sei. Sokrates hat die *Bestimmung* für das Gute nicht nach der natürlichen Seite aufgenommen; das Gute, was an und für sich Zweck ist, ist auch Prinzip der Naturphilosophie. Sokrates hat vornehmlich das Gute in Beziehung auf die Handlungen der Menschen oder auf den Endzweck der Welt überhaupt genommen. Die Bestimmung des Guten in dieser Rücksicht wird als Bestimmtheit in der Besonderheit erkannt, gewußt, in der empirischen Wissenschaft aufgenommen. Sokrates hat alle anderen philosophischen Wissenschaften verschmäht, für gering geachtet und häufig behauptet, daß es leere Kenntnisse seien, ohne Zweck für den Menschen; der Mensch müsse nur erkennen, was gut sei, nur das den Menschen Nützliche solle er aufsuchen, – eine Einseitigkeit, die für Sokrates ganz konsequent ist. Diese Religion sei nicht nur das Wesentliche, worauf man seinen Gedanken Richtung zu geben habe, sondern das Ausschließliche. Die Bestimmtheit in dieser Rücksicht hat Sokrates beim Guten ausgeschlossen; selbst in Beziehung auf die Handlungen der Menschen ist bei ihm das Gute noch unbestimmt geblieben, und die letzte Bestimmtheit (das Bestimmende) ist das, was wir Subjektivität überhaupt nennen können.

Wenn wir sagen, daß das Gute bestimmt werden soll, so hat

dies zunächst den Sinn, daß erstens das Gute nur allgemeine Maxime ist (durch diese einfache Allgemeinheit tritt es selbst in den Gegensatz gegen das Sein der Realität, oder Individualität, Tätigkeit fehlt dem Guten), daß es aber zweitens nicht träge, nicht bloß Gedanke, sondern als Bestimmendes, Wirkliches, und so als Wirksames vorhanden sein soll. Dies ist es nur durch die Subjektivität, durch die Tätigkeit des Menschen. Daß das Gute ein Bestimmtes ist, heißt näher, daß es ein Wirkliches sei, – d. h. daß es verknüpft sei mit der Subjektivität, mit den Individuen; d. h. daß die Individuen gut sind, daß sie wissen, was das Gute ist, und dies Verhältnis nennen wir Moralität. Die Menschen sollen das Rechte wissen und es tun mit diesem Bewußtsein; dies ist Moralität und so unterschieden von der Sittlichkeit, die das Rechte unbewußt tut. Der sittliche (rechtschaffene) Mensch *ist* so, ohne daß er vorher Betrachtungen darüber anstellt, es ist sein Charakter, es ist bei ihm fest, was gut ist; sowie es dagegen auf das Bewußtsein ankommt, tritt die Wahl ein, ob ich gerade das Gute will oder nicht. Dies Bewußtsein der Moralität wird so leicht gefährlich, veranlaßt die Aufgeblasenheit des Individuums von diesem Dunste der Meinung von sich, die aus seinem Bewußtsein der Wahl hervorgeht: Ich bin der Herr, der Wähler des Guten; und darin liegt: Ich weiß, daß ich ein rechtschaffener Mann – vortrefflicher Mensch – bin. Durch die Willkür, mich für das Gute zu entscheiden, erhalte ich so das Bewußtsein von meiner Vortrefflichkeit; dieser Eigendünkel hängt nahe mit der Moralität zusammen. Bei Sokrates geht es noch nicht zu dieser Entgegenstellung des Guten und des Subjekts als Wählenden fort, sondern es handelt sich nur um die Bestimmung des Guten und Verknüpfung der Subjektivität damit, die als Individuum das beschließt, d. i. als Person, die wählen kann, sich mit dem inneren Allgemeinen verknüpft. Darin ist zweierlei: *Das Wissen des Guten*, und daß das *Subjekt gut* ist, daß dies sein Charakter, seine Gewohnheit (*habitus*) ist, – dies haben die Alten Tugend genannt, das Subjekt *ist* so.

Wir verstehen hieraus folgende Kritik, welche Aristoteles[13] über die Bestimmung der Tugenden, das Prinzip bei Sokrates macht. Er sagt: »Sokrates hat besser von der Tugend gesprochen als Pythagoras, aber auch nicht ganz richtig, da er die Tugenden zu einem Wissen (ἐπιστήμας) machte. Dies ist nämlich unmöglich. Denn alles Wissen ist mit einem Grunde (λόγος) verbunden, der Grund aber ist nur im Denken; mithin setzt er alle Tugenden in die Einsicht (Erkenntnis). Es widerfährt ihm daher, daß er die alogische – empfindende –* Seite der Seele aufhebt: nämlich die Leidenschaft (πάθος) und die Sitte (ἦθος)«, die doch auch zur Tugend gehören. Pathos ist hier nicht Leidenschaft, mehr Neigung, Wollen des Gemüts.

Dies ist eine gute Kritik. Wir sehen, daß dasjenige, was Aristoteles an der Bestimmung der Tugend bei Sokrates vermißt, die Seite der subjektiven Wirklichkeit – heutigentages Herz – ist: »Das Gute ist wesentlich nur ein Eingesehenes«; die Erkenntnis ist so das einzige Moment in der Tugend. Tugend ist, sich nach allgemeinen Zwecken bestimmen, nicht nach partikulären Zwecken. Aber die Tugend ist nicht nur diese Einsicht, dies Bewußtsein, sondern das eingesehene Gute und Wahre, daß es Tugend sei, fehlt ihm noch, daß auch der Mensch, das Herz, das Gemüt identisch damit sei, – das Moment, wir können entweder sagen des Seins oder der Realisierung überhaupt; und diese Seite des Seins ist das, was Aristoteles das Alogische nennt. Wenn das Gute diese Realität hat, als allgemeine Realität, so ist es, als allgemeines Sein, Sitte; oder die Realität als einzelnes Bewußtsein, [so] ist es Leidenschaft; denn Leidenschaft ist eben eine Bestimmtheit des subjektiven einzelnen Willens. Der Einsicht fehlt sozusagen die Substantialität oder die

* wohl alogische; gleich nachher heißt es von Platon: διείλετο τὴν ψυχὴν εἷς τε τὸ λόγον ἔχον, καὶ εἰς τὸ ἄλογον.

13 M: *Magna Moralia* I, 1

Materie. Es ist in der Bestimmung der Tugend eben dies ausgelassen, was in der Wirklichkeit, wie wir sahen, verschwunden, nämlich der reale Geist eines Volkes, woher die Rückkehr des Bewußtseins in sich; ebenso ist die Bestimmung nur das Subjektive der Einsicht, ohne die Realität als Sitte und, am Einzelnen, als Pathos. Das allgemeine Gute am Einzelnen als solchen ist Pathos, das Allgemeine, das ihn treibt. Doch eben, weil wir gewohnt sind, das Gute, die Tugend, praktische Vernunft und dergleichen auf die eine Seite zu stellen, so ist uns die andere Seite im Gegensatze gegen das Moralische eine ebenso abstrakte Sinnlichkeit, Neigung, Leidenschaft – und dies das Schlechte. Aber daß jenes Allgemeine eben Realität sei, muß es durch das Bewußtsein als einzelnes betätigt werden; und eben dieser Einzelheit gehört die Betätigung an. Ohne diesen Mißverstand drückten wir es Interesse aus, daß es für den Einzelnen als solchen ist. Die Leidenschaft (Liebe, Ehrgeiz, Ruhmsucht) ist das Allgemeine, wie es nicht in der Einsicht, sondern in der Tätigkeit ist, und wie das Allgemeine ist, als sich realisierend. – Doch gehört es nicht hierher, die ganze Menge der schiefen Vorstellungen und Gegensätze unserer Bildung zu entwirren.

Aristoteles sagt ferner[14], Sokrates habe einerseits ganz richtig geforscht, andererseits aber unrichtig. Daß die Tugend Wissenschaft sei, sei unwahr, aber daß sie nicht ohne Einsicht (ohne Wissen) sei, darin habe er recht; das Allgemeine des Zwecks gehöre dem Denken an. Er habe die Tugend zum Logos gemacht: »Wir aber sagen, sie ist mit dem Logos.« Dies ist eine sehr richtige Bestimmung; es ist die eine Seite die, daß das Allgemeine mit dem Denken anfängt; aber zur Tugend als Charakter gehört, daß der Mensch es sei, dazu gehört Herz, Gemüt usf. Diese zwei Seiten: α) das Allgemeine, β) die betätigende Individualität, der reale Geist, sind es, die uns notwendig vorkommen müssen. Der letztere

14 M: *Ethica Nicomachea* VI, 13

ist in eigener Form bei Sokrates, das erstere näher zu betrachten.

b) Das *Allgemeine* hat selbst eine *positive* und *negative* Seite an ihm. Daß die Realität der Sittlichkeit in dem Volksgeiste schwankend geworden, dies kam in Sokrates zum Bewußtsein; er steht darum so hoch, weil er eben das Bewußtsein dessen hatte, was war, er seine Zeit ausspricht. Er erhob in diesem Bewußtsein die Sittlichkeit zur Einsicht; aber dies Tun ist eben dies, es zum Bewußtsein zu bringen, daß Sitten, sittliche Gesetze in ihrer Bestimmtheit, in ihrer Unmittelbarkeit schwankend sind, – ist die Macht des Begriffs, welche dies unmittelbare Sein und Gelten derselben, die Heiligkeit ihres Ansichseins aufhebt. Wenn die Einsicht positiv dasselbe als Gesetz erkennt, was als Gesetz gilt (das Positive ist, doch zu den Gesetzen seine Zuflucht zu nehmen), so ist dies Geltende doch durch die negative Weise hindurchgegangen und hat nicht mehr die Form dieses absoluten Ansichseins (es ist noch nicht Platonische Republik). Wenn nämlich also dem Begriffe es sich aufgelöst hat, daß die geltenden Gesetze in der Form, wie sie dem einsichtlosen Bewußtsein gelten, keine Wahrheit haben, sondern nicht diese allgemeinen sind, wie sie eine Bestimmtheit haben (nicht *dies* Gute und *jenes* Rechte, sondern das rein an sich Allgemeine, das absolute Gute ist das Wahre), so sehen wir, dies ist leer, hat keine Realität. Wenn wir von dem an sich Guten und Schönen sprechen hören, wenn wir anders nicht in einem leeren Herumtreiben uns gefallen, so fordern wir, daß wieder herausgegangen werde zur Ausbreitung der Bestimmung des Allgemeinen.

Das *zweite* ist, daß, indem Sokrates bei der Unbestimmtheit des Guten bleibt, die Bestimmtheit die nähere Bedeutung hat, daß sie das Besondere ausdrückt, das Bestimmen sich auf das besondere Gute bezieht. Da tritt denn ein, daß das Allgemeine nur resultiert aus der Negation des besonderen Guten; dies besondere Gute nun aber sind die besonderen Gesetze, Gesetze als geltende Gesetze, – das Sittliche über-

haupt, das, was zur griechischen Zeit als Sitte war. Wenn nun der Gedanke, die Reflexion des Gedankens auf das Allgemeine dringt, so kann dies nicht anders geschehen, als daß das Besondere in seiner Beschränkung aufgezeigt und wankend gemacht wird. Dies ist eine richtige, aber gefährliche Seite. Das denkende Bewußtsein, die Reflexion weiß von allem Besonderen seine Mängel aufzuzeigen; so gilt es nicht als fest, seine Festigkeit wird erschüttert. An sich ist eine Inkonsequenz darin, Beschränktes als ein Absolutes gelten zu lassen; aber sie wird von dem sittlichen Menschen bewußtlos verbessert, und diese Verbesserung liegt in dem Sittlichen des Subjekts, in dem Ganzen des Zusammenlebens. Es kann zwar Extreme von Kollisionen geben, die unglücklich sind; sie sind aber ungewöhnlich seltene Fälle. Ein Beispiel aus dem Xenophon wird näher erläutern, wie durch das Denken, das das Allgemeine nur in Form des Allgemeinen festhalten will, das Besondere ins Schwanken gerät.

Wenn nun das gewußte Allgemeine, das Wahre und Gute das Höchste ist, so liegt darin, daß das Besondere dagegen nicht ein Geltendes ist. Daß sich das Besondere als mangelhaft zeigte, haben wir schon aus der Dialektik kennengelernt, in der das Beschränkte sich aufhob; aber auch das Allgemeine, das abstrakte Ansich, ist nicht das Geltende. Beide Seiten des Allgemeinen, die positive und negative, finden wir verbunden vorgestellt in Xenophons *Memorabilien.* Dies Werk hat den Zweck, Sokrates zu rechtfertigen, und er hat ihn uns viel genauer und getreuer geschildert als Platon. Im vierten Buche (2, § 40) will Xenophon zeigen, wie Sokrates teils die Jünglinge an sich gezogen und zur Erkenntnis gebracht habe, daß sie der Bildung bedürften – hiervon haben wir schon gesprochen –, teils aber erzählt er auch, wie Sokrates sie auch wirklich selbst gebildet habe und was sie in seinem Umgange gelernt haben, in welchem »er sie dann nicht mehr durch Spitzfindigkeiten verwirrte (quälte), sondern ihnen das Gute aufs Deutlichste und Offenste (Unzweideutigste) lehrte«; er zeigte ihnen das Gute

und Wahre in dem Bestimmten, in das er zurückging, da er es nicht bei dem bloß Abstrakten bewenden lassen wollte.

α) Von dem Letzteren gibt Xenophon ein Beispiel an einer Unterredung mit dem Sophisten Hippias. Sokrates behauptet da, führt dies aus, daß der Gerechte der sei, welcher den Gesetzen gehorche, und diese Gesetze seien göttliche Gesetze. Xenophon läßt den Hippias dagegen sprechen, wie Sokrates es für an sich absolut erklären könne, den Gesetzen zu gehorchen, da das Volk doch und die Regenten sie oft selbst auch mißbilligen, indem sie sie ändern; dies setze voraus, daß sie nicht absolut seien. Sokrates antwortet, ob denn diejenigen, welche Krieg führen, nicht auch wieder Frieden machen – und so den Krieg mißbilligen, also das, was sie gewollt haben, wieder aufheben, es für nichts an sich Seiendes erklären –, und spricht überhaupt davon, daß dies der beste und glücklichste Staat sei, wo die Bürger eines Sinnes sind und den Gesetzen gehorchen.[15] Dies ist nun *eine* Seite, worin Sokrates von dem Widerspruche wegsieht und die Gesetze, das Recht, so wie es jedem in der Vorstellung ist, gelten läßt. Hier sehen wir affirmativen Inhalt. Fragen wir nun, was diese Gesetze sind, so sind es eben diese, die einmal gelten, wie sie so im Staate und in der Vorstellung vorhanden sind, das andere Mal als bestimmte sich aufheben und als nicht absolut gelten; z. B. nicht lügen, nicht betrügen, nicht stehlen, nicht rauben.

β) Diese andere negative Seite sehen wir aber ebenso in demselben Zusammenhange. Um nämlich (erzählt Xenophon) dem Euthydemos das Bedürfnis der Einsicht fühlbar zu machen, bringt Sokrates ihn zum Gespräche, indem er ihn fragt, ob er nicht nach der Tugend strebe, ohne die weder der Privatmann noch der Bürger sich und den Seinigen nützlich, noch dem Staate es sein könne. Euthydemos erklärt dies allerdings für sein Bestreben. Ohne Gerechtigkeit aber,

15 M: Xenophon, *Memorabilia* IV, 4, § 12–16; 25

erwidert Sokrates, sei dies nicht möglich, und er fragt weiter, ob Euthydem also ein Gerechter sei, die Gerechtigkeit an ihm selbst vollbracht habe. Euthydem bejaht dies, indem er sagt, er denke nicht weniger als irgendeiner, gerecht zu sein. Sokrates entgegnet nun: »Wie von ihren Arbeiten Handwerker aufzeigen können, so werden auch die Gerechten zu sagen wissen, was ihre Werke seien.« Auch dies gibt jener zu, erwidert, daß er dies wohl leicht tun könne. Sokrates schlägt vor, wenn dies sei, »unter Δ auf die eine Seite das Tun des Gerechten, auf die andere Seite unter A das Tun des Ungerechten zu schreiben«. Mit Einstimmung des Euthydem komme also Lügen, Betrügen, Rauben (Stehlen), einen Freien zum Sklaven Machen (ἀνδραποδίζεσθαι) unter das Ungerechte auf die andere Seite. Nun fragt Sokrates: »Wenn aber ein Feldherr den feindlichen Staat unterjocht, gehört dies nicht unter die Gerechtigkeit?« Euthydemos sagt ja. »Ebenso, wenn er den Feind täuscht, belügt, beraubt, zum Sklaven macht?« Euthydemos muß dies zugeben: dies sei auch gerecht. Es zeigt sich so, »daß dieselben Qualitäten«, Lügen, das Eigentum und die Freiheit Berauben, Betrügen, »ebensowohl unter die Bestimmung der Gerechtigkeit als der Ungerechtigkeit kommen«. Euthydemos fällt ein, die Bestimmung hinzuzusetzen, daß er gemeint habe, Sokrates verstehe jenes Tun, Lügen, Betrügen usf., nur gegen Freunde; gegen diese sei es ungerecht. Sokrates nimmt dies also an, fährt aber nun fort: Wenn ein Feldherr im entscheidenden Moment der Schlacht seine eigene Armee in Schrecken sehe und er täusche sie, indem er lüge, daß eine Hilfe eben ankomme, um sie zum Siege zu führen, ob dies gerecht zu nennen sei? Euthydemos gibt dies zu. – »*Sokrates*: Wenn ein Vater seinem kranken Kinde eine Arznei, die das Kind nicht nehmen will, unter die Speisen tut und es durch diese Täuschung gesund macht, ist dies gerecht? – *Euthydemos*: Ja. – *Sokrates*: Oder ist jemand ungerecht, der seinem Freunde, den er in der Verzweiflung und im Begriffe sieht, sich das Leben zu nehmen, seine Waffen heimlich oder mit

offener Gewalt nimmt?« Euthydem muß ebenso zugeben, daß dies nicht Unrecht sei.[16] So zeigt sich hier wieder, daß sich dieselben Bestimmungen also auch gegen Freunde auf beiden Seiten finden, unter die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu stehen kommen usf.

Hier sehen wir die negative Seite, daß Sokrates das wankend macht, was der Vorstellung sonst fest war. Nicht lügen, nicht betrügen, nicht rauben gilt in der unbefangenen Vorstellung für recht, – dies ist ihr das Feste; aber durch die Vergleichung dieses für fest Gehaltenen mit anderem, das ihr ebenso fest als wahr gilt, zeigt sich, daß sie sich widersprechen, – und jenes Feste wird wankend, es gilt nicht mehr für fest. Das Positive, was Sokrates an die Stelle des Festen setzt, ist einesteils im Gegensatze wieder dieses, den Gesetzen zu gehorchen; wir sehen ganz das Allgemeine, Unbestimmte, und »den Gesetzen gehorchen« versteht nun jeder, der dies hört, eben die Gesetze ausgedrückt, wie die allgemeine Vorstellung derselben sich bewußt ist, nicht lügen, nicht betrügen; aber diese Gesetze sind eben dies, daß sie so im Allgemeinen Lügen, Betrügen, Rauben als Unrecht aufstellen, – Bestimmungen, die für den Begriff nicht aushalten. Andernteils aber die Einsicht, in welcher das unmittelbar Gesetzte, gesetzt auch in der Vermittlung, Negation, sich rechtfertigt, bezeichnet, wenn sie wahrhaft ist, die Grenze desselben, seine Bestimmtheit, – Konstruktion des Ganzen. Aber teils finden wir *diese* Einsicht eben nicht bei Sokrates, sondern sie wird das Unbestimmte in ihrem Inhalt, wie oben den Gesetzen überhaupt gehorchen; teils hat sie eben die Seite der Erscheinung des Aufhebens der geltenden Gesetze, und sie ist als Realität eine Zufälligkeit. α) Nicht jeder hat die Einsicht; β) wer sie hat, kann beim Negativen stehenbleiben; sie ist das Zufällige des Umgangs und der Bildung durch Sokrates' Charakter, der eigentlich das Feste ist und woran sich der Umgehende durch substantielle Mitteilung

16 M: ibid., 2, § 11–17

und Gewohnheit befestigt, – aber »es sind viele solche dem Sokrates untreu geworden«[17].

Sokrates zeigt allgemeine Gebote: »Du sollst nicht töten« usf.; diese Allgemeinheit ist verbunden mit einem besonderen Inhalte, und dieser ist bedingt. Wenn nun dies Bedingte des Inhalts zum Bewußtsein gebracht wird, so ist die Festigkeit, die diese Gebote durch die Allgemeinheit haben, schwankend. Bei Gesetzen oder Geboten kommt es sonach auf Umstände an, sie sind ein von Umständen, Meinungen Bedingtes, und die Einsicht ist es, die solche Bedingungen, Umstände erfindet, wodurch Ausnahmen für dies unbedingt geltende Gesetz entstehen. Eigentum nehmen, ist ungerecht; dies ist fest. Durch solche Überlegung, daß es im besonderen Falle nicht Unrecht sei, wird die Festigkeit vernichtet; die Grundsätze werden so wankend. Denn ihnen ist die Form der Allgemeinheit notwendig; nur so sind sie fest. Wenn durch besondere Fälle, Instanzen die Allgemeinheit beschränkt wird, so verschwindet mit der Allgemeinheit auch die Festigkeit des Grundsatzes; dieser erscheint als besonderer, der gilt und nicht gilt. Es kommt auf die Umstände an; diese sind zufällig – objektiv –, oder es tritt Zufälligkeit meiner Interessen ein.

γ) Hier sehen wir also das Allgemeine so bestimmt, realisiert: allgemeines Nennen der Gesetze; in Wahrheit aber, da diese verschwindende Momente sind, das unbestimmte Allgemeine und den Mangel seiner Unbestimmtheit noch nicht ergänzt. Wir sehen nur vielmehr die bestehenden Gesetze verschwinden; das Nächste, bei dem wir stehen, ist dies, daß durch die Bildung des reflektierenden Bewußtseins das im Bewußtsein Geltende, die Sitte, das Gesetzliche wankend geworden ist. Hierbei ist anzuführen, daß es *Aristophanes* ist, der die Sokratische Philosophie von dieser negativen Seite aufgefaßt hat. Dies Bewußtsein des Aristophanes über die Einseitigkeit des Sokrates kann als ein Vorspiel

17 M: ibid., § 40

davon angesehen werden, wie auch das athenische Volk seine negative Weise wohl erkannte und ihn zum Tode verurteilte. Es ist bekannt, daß Aristophanes den Sokrates aufs Theater so gut als nicht nur z. B. den Aischylos und besonders den Euripides, sondern auch die Athenienser überhaupt, alsdann ihre Feldherren, das personifizierte athenische Volk und die Götter selbst brachte, – eine Freiheit, die wir uns nicht einfallen lassen würden, wenn sie uns nicht geschichtlich aufbewahrt wäre. Es gehört nicht hierher, die eigene Natur der Aristophanischen Komödie zu betrachten, noch besonders den Mutwillen, den er an Sokrates verübt haben soll. Fürs erste darf uns überhaupt dies nicht auffallen, noch brauchen wir den Aristophanes zu rechtfertigen oder nur zu entschuldigen. Es kann nur soviel gesagt werden, daß es freilich unserer deutschen Ernsthaftigkeit widerspricht, zu sehen, wie Aristophanes lebende Männer im Staate mit ihren Namen auf die Bühne bringt, um sie lächerlich zu machen, besonders aber einen so moralischen und rechtschaffenen Mann wie Sokrates.

Durch chronologische Bestimmungen hat man soviel eruieren wollen, daß seine Darstellungen keinen Einfluß auf die Verurteilung des Sokrates gehabt hätten. Man sieht, es geschieht dem Sokrates ganz Unrecht; dann erkennt man auch den Wert des Aristophanes, er hat in seinen *Wolken* ganz recht gehabt. Und jener Dichter, der ihn auf das Lächerlichste und Bitterste dem Hohne preisgab, ist kein gewöhnlicher Possenreißer, Lustigmacher, seichter Spaßvogel gewesen, der das Heiligste und Vortrefflichste verspotte und dem Witze seines Spottes alles preisgebe und aufopfere, um die Athenienser lachen zu machen. Allein alles hat viel tieferen Grund; bei seinen Späßen liegt tiefer Ernst zugrunde. Bloß spotten wollte er nicht; Ehrwürdiges bespotten, ist kahl und platt. Ein elender Witz ist der, welcher nicht substantiell ist, nicht auf Widersprüchen beruht, die in der Sache selbst liegen; Aristophanes ist kein schlechter Witzling gewesen. Es ist nicht möglich, an etwas Spott äußerlich anzuhängen, das

nicht den Spott seiner selbst, die Ironie über sich, an sich selbst hat. Das Komische ist: Mensch, Sache aufzuzeigen, wie es sich in sich selbst auflöst in seinem Aufspreizen. Ist die Sache nicht in ihr selbst ihr Widerspruch, so ist das Komische oberflächlich, grundlos. Aristophanes macht sich nicht nur über den δῆμος, den Euripides lustig; sondern bei dem Spott über den δῆμος liegt tiefer politischer Ernst zugrunde. Aus allen seinen Stücken geht hervor, welch gründlich tiefer Patriot er gewesen ist, – ein edler, vortrefflicher, wahrhaft athenischer Bürger.

Was diese Erscheinung des Aristophanes betrifft, so ist die Aristophanische Komödie für sich ein wesentliches Ingrediens im athenischen Volke, – Aristophanes eine ebenso notwendige Figur, als es der erhabene Perikles, der leichtsinnige Alkibiades, der göttliche Sophokles und der moralische Sokrates gewesen; Aristophanes gehört ebensosehr in den Kreis dieser Sterne. Im tiefsten Ernste sehen wir einen Patrioten vor uns, der, obgleich Todesstrafe darauf gesetzt war, doch in einem seiner Stücke sich nicht scheute, den Frieden anzuraten. In ihm, der den tiefsten und verständigsten Patriotismus hatte, stellt sich der selige, seiner selbst gewisse Genuß eines Volkes dar, das sich selbst preisgibt. Es gehört zum Komischen eine Sicherheit seiner selbst, die – indem sie sich auf etwas verläßt, an etwas festhält, mit allem Ernst dies betreibt, während ihr immer das Gegenteil dessen wird, was sie ausrichtet – darüber gar in keinen Zweifel gerät, zu keiner Reflexion über sich kommt, sondern vollkommen ihrer und ihrer Sache gewiß bleibt. Diese Seite des freien athenischen Geistes, diesen vollkommenen Genuß seiner selbst im Verluste, diese ungetrübte Gewißheit seiner selbst bei aller unmittelbaren Fehlschlagung des Erfolgs und der Realität – das höchst Komische – genießen wir im Aristophanes.

In den *Wolken* sehen wir nicht dies unbefangene Komische; sondern Widerspruch wird mit bestimmter Absicht. Aristophanes also schildert den Sokrates auch komisch, wie er

in seinem moralischen Bemühen das Gegenteil dessen hervorbringt, worauf er geht, und Schülern von ihm Freude über die einsichtsvollen Entdeckungen entspringt, die sie durch ihn gemacht und die sie für ihr Glück halten, die sich ihnen aber häßlich verkehren und zum Gegenteil dessen werden, was sie meinten. Die vortreffliche Einsicht, die hier vorgestellt wird, daß die Schüler des Sokrates erlangen, ist eben die Einsicht in die Nichtigkeit der Gesetze des bestimmten Guten, wie es dem unbefangenen Bewußtsein als Wahrheit galt.

Er hat Späße gemacht, däß Sokrates sich mit gründlichen Untersuchungen beschäftigt habe: wie weit die Flöhe springen, und daß er ihnen deshalb Wachs an die Füße geklebt habe. Dies ist nichts Historisches; aber begründet ist es, daß Sokrates in seiner Philosophie diese Seite hatte, die Aristophanes da mit Bitterkeit hervorgehoben hat. Es ist ein Beweis der Richtigkeit, mit der Aristophanes die Sokratische Philosophie aufgefaßt hat.

Die kurze Fabel der *Wolken* ist also diese. Strepsiades, ein ehrlicher atheniensischer Bürger von alter Art, hat große Not mit seinem neumodischen, verschwenderischen Sohne, der, von Frau Mutter und Herrn Onkel verzogen, Pferde hält, eine Lebensweise führte, die seinen Umständen unangemessen war. Der Vater hat dadurch Not mit den Gläubigern, geht in seiner Not zum Sokrates und tritt bei ihm als Schüler ein. Da lernt der Alte, daß nicht dies und nicht dies, – jenes gerecht ist; oder er lernt große und kleine Gründe (Verständchen, ἥττων λόγος), er lernt die Dialektik der Gesetze, Gründe zu finden, das bestimmte Gesetzliche, als z. B. seine Schulden zu bezahlen, durch Gründe umzustoßen. Und er nötigt dann seinen Sohn, auch bei Sokrates in die Schule zu gehen, der dann auch seine gehörige Weisheit profitiert. Mit dieser neuen Weisheit von Gründen und Gründe-Erfinden ausgerüstet, ist er gewaffnet gegen das Hauptübel, das ihn drückt, gegen seine mahnenden Gläubiger. Diese kommen denn nun auch bald nacheinander, die Bezahlung

zu holen. Strepsiades weiß sie nun mit guten Gründen abzuspeisen, zeigt ihnen, daß er zu bezahlen nicht nötig habe, beschwichtigt sie durch allerlei *titulos*, ja verhöhnt sie selbst (womit er sie wegräsoniert) und ist sehr vergnügt, dies bei Sokrates gelernt zu haben. Aber bald ändert sich die Szene, wendet sich die Sache. Der Sohn kommt herbei, beträgt sich sehr ungezogen gegen seinen Vater, sosehr, daß der Sohn den Vater am Ende ausprügelt. Der Vater schreit darüber aufs Höchste als über die letzte Unwürdigkeit; der Sohn aber erweist ihm mit ebenso guten Gründen nach der Methode, die er bei Sokrates profitiert hatte, daß er ein vollkommenes Recht habe, ihn zu schlagen. Strepsiades endigt die Komödie mit der Verwünschung der Sokratischen Dialektik, mit der Rückkehr zu seiner alten Sitte und der Abbrennung des Hauses des Sokrates.

Die Übertreibung, die man dem Aristophanes zuschieben könnte, ist, daß er diese Dialektik zur ganzen Bitterkeit der Konsequenz fortgetrieben hat; es kann jedoch nicht gesagt werden, daß dem Sokrates Unrecht geschehen mit dieser Darstellung. Aristophanes hat durchaus nicht Unrecht, ja man muß sogar seine Tiefe bewundern, die Seite des Dialektischen des Sokrates als eines Negativen erkannt und (nach seiner Weise freilich) mit so festem Pinsel dargestellt zu haben. Denn die Entscheidung wird beim Verfahren des Sokrates immer in das Subjekt, in das Gewissen gelegt werden; wo aber das schlecht ist, muß sich die Geschichte des Strepsiades wiederholen. Sokrates' Allgemeinheit hat die negative Seite des Aufhebens der Wahrheit (Gesetze), wie sie im unbefangenen Bewußtsein ist (die wir in einem Beispiele seines Unterrichts sahen); dies Bewußtsein wird so die reine Freiheit über den bestimmten Inhalt, der ihm als an sich galt. Diese inhaltslose Freiheit, die Realität als Geist, ist gleichgültig gegen den Inhalt, – erfüllt, so daß ihr der Inhalt nicht ein fester ist, sondern die Durchdringung der Freiheit und des Allgemeinen ist der Geist. Er, als die Einheit des Inhalts und der Freiheit, ist eigentlich das Wahr-

hafte; wie der Inhalt der Freiheit für das ungebildete Bewußtsein ist, ist er zerstreut und gilt in seiner Bestimmtheit für absolut, er erscheint ihm nicht als geistiger Inhalt. Die Sokratische Dialektik geht gegen dies Wissen des ungebildeten Geistes von seinem Inhalte; es macht ihn wankend, zeigt, daß er, so wie er ihm erscheint, keine Wahrheit hat. Das Bewußtsein verliert diese Vorstellung von seiner Wahrheit als diesem zerstreut geltenden Inhalte und wird frei.

c) Wenn wir näher dies betrachten, was denn das Wahre ist in diesem Bewußtsein, so machen wir den Übergang zu der Weise, wie dem Sokrates selbst das *Realisierende des Allgemeinen* erschien.

Es ist zu bemerken, daß der ungebildete Geist dem Inhalte seines Bewußtseins nicht so folgt, wie er ihm in seinem Bewußtsein erscheint, sondern daß er ihm, als Geist, zugleich ein aufgehobener ist, – oder er, als Geist, das selbst korrigiert, was unrichtig in seinem Bewußtsein ist; an sich, aber nicht für sich, ist er als Bewußtsein frei. Z. B. im Bewußtsein gilt dies Gebot als Pflicht: »Du sollst nicht töten«; es ist allgemeines Gesetz; wenn es gefragt wird, spricht es dies als Gebot aus. Allein dasselbe Bewußtsein – wenn nämlich kein feiger Geist in ihm wohnt – wird im Kriege tapfer auf die Feinde losschlagen und sie totschlagen; hier, wenn es gefragt, ob es Gebot ist, seine Feinde zu töten, wird es dies bejahen. (Der Scharfrichter tötet auch.) Allein, wenn es in Privathändel mit Widersachern und Feindschaften verwickelt ist, so wird ihm dies Gebot, seine Feinde zu töten, nicht einfallen. Wir können eben dies also den Geist nennen, der ihm zur rechten Zeit das eine und zur rechten Zeit das Entgegengesetzte einfallen läßt; es ist Geist, aber ein ungeistiges Bewußtsein. Der erste Schritt, ein geistiges Bewußtsein zu werden, ist die negative Seite der Erwerbung der Freiheit seines Bewußtseins; diese ist so leer (diese Wirkung bringt die Sokratische Dialektik hervor), aber dies, *was* dem Bewußtsein einfällt, die Weise, wie sie als allgemein gedacht wird, ihre Erfüllung sehen wir, bei Aristophanes, durch sein

Privatinteresse; oder an ihr als diesem Geist, der seiner Form zuerst allgemein bewußt wird, sehen wir einen schlechten Geist, des Strepsiades und seines Sohns, der nur das negative Bewußtsein des Inhalts der Gesetze ist. Für ein konsequent gewordenes Bewußtsein ist dies Gesetz des einzelnen Falles ein aufgehobenes; es bringt dasselbe mit seinem Gegenteil zusammen, und es hat ihm keine Wahrheit an sich; es erhebt sich über die Weise, wie sie ihm in diesem Falle erschien, und zugleich hat es noch nicht die positive Wahrheit, welche in ihrer Bestimmtheit erkannt wäre.

Dieser Mangel kann auf doppelte Weise aufgefaßt werden: α) diese Freiheit ist, als ein Sein, das allgemeine an sich Seiende, – so vermißt Aristoteles die Betätigung, das reale Moment daran, bestimmende Freiheit; β) oder – da sie, als reine Bewegung, Freiheit bleibt – den Inhalt. α) Bei Sokrates nun sehen wir in Ansehung der Erfüllung dieses Inhalts (des Positiven) eben wieder das Vorige, den Gesetzen zu gehorchen, an die Stelle treten – d. h. eben die Weise des inkonsequenten Denkens und Vorstellens –, auch die Einsicht in die Wahrheit einzelner Gesetze, allein eine Einsicht, welche so beschaffen ist wie die Beweise unserer Moral. Sie gehen von einer Bestimmung aus, worunter als dem Grunde und Allgemeinen das bestimmte Gesetz oder die Pflicht subsumiert wird; allein dieser Grund ist selbst nichts Absolutes und fällt unter dieselbe Dialektik. Z. B. Mäßigkeit als eine Pflicht aus dem Grunde geboten, weil Unmäßigkeit die Gesundheit untergrabe: hier ist Gesundheit das Letzte, das hier als absolut gilt. Allein diese ist ebenso nichts Absolutes; es gibt andere Pflichten, die gebieten, die Gesundheit, ja das Leben selbst in Gefahr zu bringen und aufzuopfern. Die sogenannten Kollisionen sind nichts anderes als eben dies, daß die Pflicht, die als absolut ausgesprochen wird, sich zeigt als nicht absolut; in diesem beständigen Widerspruche treibt sich die Moral herum. Eben dieser Widerspruch bei Sokrates' Begriffen zeigt das rein Allgemeine als das Wesen auf, worin alle Bestimmung, die sonst dem Bewußtsein als an sich seiend

gilt, sich auflöst, – und [zeigt] auf der andern Seite, indem dies Allgemeine einen Inhalt erhalten soll, dasselbe an die Stelle treten. Das Wahre ist hieran die reine Einsicht, – diese Bewegung des Bewußtseins und das Allgemeine. β) Dieser Mangel des Inhalts, der Erfüllung ist Wiederherstellung eines Inhalts, nicht der Willkür, sondern als eingesehene Gesetze, die sich dem Bewußtsein gerechtfertigt. Bei Sokrates sehen wir diese Begeistung des Inhalts eintreten, – ein Wissen, Erkennen desselben, Aufzeigen seines Grundes, der das Allgemeine ist; aber nur formell als Grund, ohne eben aus diesem Allgemeinen, das nicht das absolut reale Allgemeine, welches die Entgegengesetzten enthielte, – formale Einsicht, noch nicht das Wesen. Es bleiben vielerlei selbständige Gründe, wie vorhin vielerlei Gesetze; die Einsicht ist noch nicht ausgesprochen als das reale Moment, das Unbezogene, was sie unterjocht, ihr Wesen ist. Es kommt uns dasselbe als eine Menge Gründe vor, nicht ihre Einheit; oder wir können die Gründe als viele Gesetze, Pflichten betrachten, die die bestehenden Gesetze für das Bewußtsein darstellen. Der wahre Grund ist der Geist, und zwar der Geist eines Volkes; eine Einsicht in die Konstitution eines Volkes und Einsicht in den Zusammenhang des Individuums mit diesem realen allgemeinen Geiste.

Die Beschränkung des Allgemeinen, die so eintritt, zu erkennen, so daß sie fest ist, nicht zufällig wird, d. h. das Allgemeine in seiner Bestimmtheit zu erkennen, ist nur möglich im ganzen Zusammenhang eines Systems der Wirklichkeit. Im gemeinen Leben macht sich die Beschränkung auf bewußtlose Weise (im athenischen Leben waren es teils die Sitten, welche diese Beschränkung machten), der Grundsatz bleibt dabei fest; haben wir die Ausnahme, so sagen wir: So ist es mit dieser Allgemeinheit nicht gemeint, daß die Beschränkung wegfallen soll. Diese Beschränkung der Grundsätze, die bestimmt ist durch Gesetz in uns, oder Staatsgesetze, Zustand des Lebens überhaupt, vergessen wir; das Feste hat uns sogleich die Gestalt der Allgemeinheit. Das

Andere ist, daß die Beschränkung vors Bewußtsein tritt; wird gesagt, der Grundsatz ist nicht allgemein, ohne daß die Beschränkung in ihrer Bestimmtheit erkannt wird, so ist der Grundsatz nur überhaupt wankend gemacht. Die Gesetze, die Sitten, die Regierung, das Regieren, das wirkliche Staatsleben hat in sich sein Korrektiv gegen das Inkonsequente, was darin liegt, solchen bestimmten Inhalt als absolut geltend auszusprechen.

Es stehen sich zwei Seiten entgegen: die eine ist das Allgemeine als solches, Gesetze, Pflichten überhaupt; das andere der Geist überhaupt, in seiner Abstraktion das betätigende Individuum, das Entscheidende, Subjektive. Diese beiden Seiten sind notwendig auch im Bewußtsein des Sokrates: Inhalt und Herrschaft über diesen Inhalt. Allgemein ist der Mangel des Negativen an diesem Allgemeinen selbst, als Entwicklung. Dies Negative, als Reales gegen das Allgemeine, ist das Moment der Individualität als solcher, das Tätige, das Bestimmung hereinbringt, das, was sich entschließt. Wenn wir das vollkommene Bewußtsein haben, daß im wirklichen Handeln die bestimmten Pflichten und das Verhalten danach nicht ausreicht, sondern jeder konkrete Fall eigentlich eine Kollision von Pflichten, eine Konkretion vielfacher Bestimmungen ist, welche sich im moralischen Verstande unterscheiden, die aber der Geist als nicht absolut behandelt, sondern sie in der Einheit seiner Entschließung verbindet, so nennen wir diese reine entschließende Individualität, das Wissen, was das Rechte ist, das *Gewissen*, – wie das rein Allgemeine des Bewußtseins, nicht ein besonderes, sondern eines jeden, die *Pflicht*. Oben ist es, als der Geist des Volks, die *Sitte* genannt worden. An die Stelle dieses allgemeinen einigen Geistes tritt der einzelne Geist, die sich entscheidende Individualität. Indem nun so das Besondere, das Gesetzliche dem Bewußtsein wankend gemacht wird, so ist das Subjekt das Bestimmende, Entscheidende. Ob guter oder schlechter Geist entscheide, bestimmt jetzt das Subjekt. Der Punkt der Entscheidung aus sich

selbst fing an, bei Sokrates aufzugehen; dieses war bei den Griechen bewußtloses Bestimmen. Bei Sokrates wird dieser entscheidende Geist in das subjektive Bewußtsein des Menschen verlegt, und die Frage ist nun zunächst, wie diese Subjektivität an Sokrates selbst erscheint. Indem die Person, das Individuum zum Entscheidenden wird, so kommen wir auf diese Weise auf Sokrates als Person, als Subjekt zurück; und das Folgende ist nun eine Entwicklung seiner persönlichen Verhältnisse.

Was die *Persönlichkeit* des Sokrates überhaupt betrifft, so ist von dieser am Anfang schon die Rede gewesen; er selbst war ein durchaus edler, ein plastisch gebildeter Mann, – und darüber ist nichts mehr hinzuzusetzen. Es kann noch bemerkt werden, daß »der Umgang mit seinen Freunden für sie im ganzen sehr wohltuend, lehrreich gewesen ist«[18]; aber indem das Sittliche auf die Subjektivität gestellt ist, so tritt denn hier die Zufälligkeit des Charakters ein. Die Erziehung der Staatsbürger, das Leben im Volk ist eine ganz andere Macht im Individuum, als daß dasselbe sich so durch Gründe bilden sollte. So wahrhaft bildend der Umgang des Sokrates gewesen ist, so tritt dennoch diese Zufälligkeit ein. Wir sehen so die mit dem genialischsten Naturell, z. B. Alkibiades, Kritias, nachher diese Rolle spielen, daß sie in ihrem Vaterlande als Feinde, als Verräter ihrer Mitbürger, als Verderber, ja als Unterdrücker, Tyrannen des Staats beurteilt werden, – unglückliche Zeichen der Verwirrung.

Die eigentümliche Gestalt, in der diese Subjektivität, dies in sich Gewisse, was das Entscheidende ist, – wie dies bei Sokrates erscheint, ist noch zu erwähnen. Es hat jeder hier einen eigenen solchen eigenen Geist; oder er für sich erscheint ihm als *sein* Geist. So sehen wir, wie damit zusammenhängt, was unter dem Namen des *Genius* (δαιμόνιον) des Sokrates bekannt ist; er enthält das, daß jetzt der Mensch nach seiner Einsicht aus sich entscheidet. Aber es darf uns bei diesem

18 M: ibid., I, § I

berühmten Genius des Sokrates, als einer so viel beschwatzten Bizarrerie seines Vorstellens, weder die Vorstellung von Schutzgeist, Engel und dergleichen einfallen, noch auch das Gewissen. Denn Gewissen ist die Vorstellung allgemeiner Individualität, des seiner selbst gewissen Geistes, der zugleich allgemeine Wahrheit ist. Der Dämon des Sokrates ist die ganz notwendige andere Seite zu seiner Allgemeinheit; wie ihm diese zum Bewußtsein kam, so auch die andere Seite, die Einzelheit des Geistes. Sein reines Bewußtsein stand über beiden Seiten. Welcher Mangel in dieser Seite, werden wir sogleich bestimmen: nämlich der Mangel des Allgemeinen ist ersetzt selbst mangelhaft, auf eine einzelne Weise, nicht Wiederherstellung des Verdorbenen für das Negative. Sein Entschließen im Einzelnen, im Tun und Lassen war Gegenstand für ihn; er hatte ein Bewußtsein über dies individuelle Tun. Es ist darin weiter keine Phantasterei, kein Aberglaube, oder wie man es nennen will, zu sehen; sondern es ist eine notwendige Betrachtungsweise, nur daß Sokrates diese Notwendigkeit nicht erkannte, sondern dies Moment nur überhaupt vor seiner Vorstellung war. Es erscheint darum als eine Eigenheit, welche nur einem Einzelnen zukam; dadurch erhält er den Schein der Einbildung, erscheint ihm nicht, wie er in Wahrheit.

Das Innere des Subjekts weiß, entscheidet aus sich; dies Innere hat bei Sokrates noch eine eigentümliche Form gehabt. Der Genius ist noch das Bewußtlose, Äußerliche, das entscheidet; und doch ist es ein Subjektives. Der Genius ist nicht Sokrates selbst, nicht seine Meinung, Überzeugung, sondern ein Bewußtloses; Sokrates ist getrieben. Das Orakel ist zugleich nichts Äußerliches, sondern sein Orakel. Es hat die Gestalt gehabt von einem Wissen, das zugleich mit einer Bewußtlosigkeit verbunden ist, – ein Wissen, was sonst auch als magnetischer Zustand unter anderen Umständen eintreten kann. Bei Sterbenden, im Zustande der Krankheit, der Katalepsie kann es kommen, daß der Mensch Zusammenhänge kennt, Zukünftiges oder Gleichzeitiges weiß, was

nach dem verständigen Zusammenhang für ihn durchaus verschlossen ist. Dies sind Tatsachen, die man roherweise häufig durchaus leugnet. In dieser Weise ist das, was das Wissen, das Beschließen, das Bestimmen in sich betrifft und aus Bewußtsein und Besonnenheit geschieht, in der Form des Bewußtlosen bei Sokrates angetroffen.

Dies ist nun der Genius des Sokrates; es ist notwendig, daß dieser Genius an Sokrates erschienen ist. Es ist eigentümlich, daß bei ihm diese Form des Wissens des Innern die Gestalt eines Daimonion angenommen hat, und in Beziehung auf das Folgende müssen wir dies Verhältnis noch näher betrachten. Zu was er den Sokrates bestimmt habe und welche Form der Entscheidung früher gewesen sei, darüber spricht sich Xenophon geschichtlich auf das Bestimmteste aus.

Das Gute nämlich ist der gedachte Zweck, da entsteht Kollision von Pflichten; über diese ist auch durch Staatsgesetze, Sitte, Wirklichkeit des Lebens entschieden. In der Freiheit des Wissens, für sich, was recht, was gut sei, zu bestimmen, die wir bei Sokrates hervortreten sehen, ist dann außer diesem Allgemeinen enthalten, daß der Mensch auch für sich in Ansehung des Partikulären, was er zu tun hat, das Entscheidende ist, das Subjekt sich zum Entscheidenden macht. In dieser Rücksicht müssen wir das auffassen, was dem Standpunkte der griechischen Freiheit wesentlich war.

Der Standpunkt des griechischen Geistes ist nach der moralischen Seite als unbefangene Sittlichkeit bestimmt. Der Mensch hatte ein solches Verhältnis noch nicht, sich so in sich zu reflektieren, aus sich sich zu bestimmen; noch weniger war das vorhanden, was wir Gewissen nennen. Solches, Gesetze, Sitten usf. sind nicht nur, sondern sie werden festgesetzt, sie treten hervor; von einer Seite werden sie der Grundlage nach als Tradition angesehen, die für sich sich entwickelt ohne bestimmtes Bewußtsein. Diese Gesetze hatten nun die Gestalt, daß sie göttliche Gesetze, von den Göttern sanktioniert waren. Wir wissen, daß die Griechen für die Entschließung zwar Gesetze hatten; auf der andern

Seite aber war ebenso zu entscheiden über unmittelbare Fälle sowohl in Privat- als Staatsangelegenheiten. Die Griechen entschieden aber noch nicht aus dem subjektiven Willen. Der Feldherr oder das Volk selbst nahm noch nicht die Entscheidung auf sich, was das Beste im Staate sei; ebenso auch nicht das Individuum in seinen Familienangelegenheiten. In Ansehung eines Entschlusses haben die Griechen zu Orakeln ihre Zuflucht genommen, das Orakel gefragt (dies war das Subjektive, Entscheidende), die Römer den Vogelflug; Betrachten der Opfertiere gehört auch dahin, ebenso auch, daß man einen μάντις um Rat fragte. Der Feldherr, der eine Schlacht liefern sollte, hatte aus den Eingeweiden der Opfertiere seine Entscheidung zu nehmen, wie sich dies in Xenophons *Anabasis* öfter findet; Pausanias quält sich einen ganzen Tag lang, ehe er den Befehl zur Schlacht gibt[19]. Dies Moment ist wesentlich, daß das Volk so nicht das Beschließende ist, das Subjekt dies noch nicht auf sich nahm, sondern sich von einem Anderen, Äußeren bestimmen ließ, – wie denn Orakel überall notwendig sind, wo der Mensch sein Inneres noch nicht so unabhängig, so frei weiß, daß er die Entschließung nur aus sich selbst nimmt; und dies ist der Mangel der subjektiven Freiheit. Und diese Freiheit ist das, was wir darunter verstehen, wenn wir in jetzigen Zeiten von Freiheit sprechen. Diese war bei den Griechen nicht so vorhanden; in der Platonischen Republik werden wir mehr davon sehen. Es gehört der modernen Zeit an, daß wir dafür stehen wollen, was wir tun; wir wollen uns nach Gründen der Klugheit entscheiden und halten es fürs Letzte. Die Griechen hatten noch nicht das Bewußtsein dieser Unendlichkeit.

Im ersten Buche von Xenophons *Denkwürdigkeiten,* bei Gelegenheit der Verteidigung des Sokrates über sein Daimonion, sagt Sokrates gleich anfangs: »Die Götter haben sich das Wichtigste (τὰ μέγιστα) zu wissen vorbehalten. Bau-

19 M: vgl. Herodot IX, 33 ff.

kunst, Ackerbau, Schmiedekunst usf. seien menschliche Künste; ebenso Regierungskunst, Rechenkunst, auch zu Haus und im Krieg zu kommandieren, – der Mensch könne Geschicklichkeiten darin erlangen. Für jenes aber« (nämlich die wichtigen Gegenstände in diesem Felde) »sei die μαντεία (*divinatio*) erforderlich«, die sich die Götter vorbehalten. Solches, was Recht und Unrecht, was tapfer, feig sei, wissen ebenso die Menschen. »Aber der das Feld baut, weiß nicht, wer die Früchte genießen (ernten) werde; wer ein Haus baut, nicht, wer es bewohnen wird; der Feldherr weiß nicht, ob es geraten sei, die Armee ins Feld zu führen; wer einem Staate vorsteht, ob es ihm (dem Individuum) gedeihlich oder gefährlich sei; noch wer eine schöne Frau (καλήν, eine Geliebte) heiratet, ob er werde Freude daran erleben, ob ihm nicht Kummer und Leid daraus entspringen wird; noch wer mächtige Verwandte im Staate hat, kann wissen, ob es ihm nicht geschieht, wegen derselben aus dem Staate verbannt zu werden. Wegen dieses Ungewissen muß man aber zu der μαντεία seine Zuflucht nehmen«, sie sei verschieden: Orakel, Opfer, Vögelflug usf. betrachten, – für Sokrates aber sei nun dies Orakel sein Daimonion gewesen.[20] So drückt sich Xenophon aus. Dieses Orakel ist wesentliche Bedingung des griechischen Bewußtseins gewesen; bei ihrer Freiheit suchten die Griechen zugleich die Entscheidung in einem Äußerlichen: das Wichtigste haben sich die Götter vorbehalten. Bei uns ist dies anders. Wenn einer das Zukünftige vorausweiß im Somnambulismus oder im Sterben, so sieht man dies für eine höhere Einsicht an; näher betrachtet sind es aber nur Interessen der Individuen, Partikularitäten. Will einer heiraten oder ein Haus bauen usf., so ist der Erfolg nur für dieses Individuum wichtig; dieser Inhalt ist nur partikulär. Das wahrhaft Göttliche, Allgemeine ist die Institution des Ackerbaues selbst, der Staat, die Ehe, gesetzliche Einrichtungen; gegen dies ist das etwas Geringes,

20 M: *Memorabilia* I, 1, § 7–9, 3–4

daß ich weiß, daß, wenn ich zu Schiffe gehe, ich umkommen werde oder nicht. Es ist eine Verkehrung, die auch in unserer Vorstellung leicht vorkommt; das zu wissen, was recht, was sittlich ist, ist viel etwas Höheres, als solche Partikularitäten zu wissen.

Das Daimonion des Sokrates offenbart sich in ihm auch durch nichts anderes als durch Rat über solche partikuläre Erfolge. Auf etwas Allgemeines jedoch in Kunst und Wissenschaft hat es sich nicht bezogen, vielmehr gehört dies dem allgemeinen Geiste an; es gibt dem Sokrates nur Rat, wann und ob z. B. seine Freunde reisen sollen. Allgemeines aber liegt auch darin; ein kluger Mann kann vieles vorauswissen, ob dies ratsam ist oder nicht. Bei Sokrates war es also notwendig, daß in seinem Innern die Entscheidung aber noch als δαίμων, Orakel darüber aufging, worüber früher das Orakel entscheiden mußte. Das Daimonion steht demnach in der Mitte zwischen dem Äußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes; es ist etwas Innerliches, aber so, daß es als ein eigener Genius, als vom menschlichen Willen unterschieden vorgestellt wird, – nicht als seine Klugheit, Willkür. Das Nähere in Ansehung des Daimonion des Sokrates ist mithin eine an den Somnambulismus, an diese Gedoppeltheit des Bewußtseins hingehende Form; und bei Sokrates scheint sich auch ausdrücklich etwas von der Art, was magnetischer Zustand ist, gefunden zu haben, da er öfter (im Lager) in Starrsucht, Katalepsie, Verzückung verfallen sein soll. In neueren Zeiten sahen wir dies als Starrheit der Augen, inneres Wissen, Sehen von diesem und jenem, Vergangenem, von dem, was das Rätlichste sei usw. Der Dämon des Sokrates ist so als wirklicher Zustand zu nehmen; er ist merkwürdig, weil er nicht nur krankhaft ist, sondern notwendig durch den Standpunkt seines Bewußtseins. Aber diese Rückkehr-in-sich bei Sokrates hat hier in ihrem ersten Auftreten noch die Form einer physiologischen Weise gehabt. Dies ist nun der Mittelpunkt der ganzen weltgeschichtlichen Konversion, die das Prinzip des

Sokrates macht, daß an die Stelle der Orakel das Zeugnis des Geistes der Individuen getreten ist und daß das Entscheiden das Subjekt auf sich genommen hat. Damit ist die andere Seite des Sokratischen Bewußtseins vollendet. Das ist die Lebensweise und die Bestimmung des Sokrates gewesen.

3. Schicksal des Sokrates

Mit diesem Daimonion treten wir denn nun in den Kreis seines *Schicksals* ein, der mit seiner Verurteilung endigt, da es auch ein Hauptpunkt seiner Anklage war. Es geht hieraus auch die Notwendigkeit seines Schicksals hervor. Die Zeitgenossen des Sokrates, die als seine Feinde und Ankläger vor dem athenischen Volke aufgetreten sind, faßten den Sokrates als den Menschen auf, der das Nichtabsolutsein des Anundfürsichgeltenden zum Bewußtsein brachte, – der die nicht für Götter halte, welche das Volk dafür hielt, und die Jugend verführe. Die Verführung der Jugend, – denn es wird ihr schwankend, was unmittelbar galt. Daß er die nicht für Götter halte, welche der Staat dafür halte, dies begründet sich zum Teil auf dasselbe; denn er brachte es ebenso zur Einsicht, daß nicht den Göttern das angenehm sei, was gewöhnlich dafür gehalten werde, – teils auch auf seinen Genius; nicht als ob er dies für seinen Gott ausgegeben, sondern bei den Griechen war dies die Wendung, welche die Individualität des Entschlusses nahm, daß sie ihn für eine Zufälligkeit des Individuums nahmen und deswegen, wie die Zufälligkeit der Umstände etwas Äußeres ist, so auch die Zufälligkeit des Entschlusses zu etwas Äußerem machten, d. h. ihre Orakel um Rat fragten; – Bewußtsein, daß der einzelne Wille selbst etwas Zufälliges ist. Sokrates, der die Zufälligkeit des Entschlusses in sich selbst verlegte, sein Dämon – wie die Griechen ihn am allgemeinen Dämon, so er ihn in sein Bewußtsein – hob eben diesen äußeren Dämon auf.

Sokrates nun mit diesem neuen Prinzip und als Person, die

atheniensischer Bürger war, dessen Geschäfte diese Art von Lehre war, ist in seiner Persönlichkeit in ein Verhältnis gekommen zum ganzen atheniensischen Volk, – in ein Verhältnis nicht bloß als zu einer Menge oder einer gebietenden Menge, sondern in ein Verhältnis zum Geist des atheniensischen Volks. Der Geist des atheniensischen Volks an sich, seine Verfassung, sein ganzes Bestehen beruhte auf dem Sittlichen, auf der Religion, auf dem, was an und für sich, ein Festes, Bestehendes. Sokrates legt nun das, was das Wahre ist, in das Entscheiden des inneren Bewußtseins; dies Prinzip lehrte er, brachte er in ein lebendiges Verhältnis. Und so ist er in einen Gegensatz zu dem Rechten und Wahren des atheniensischen Volks getreten; er ist so mit Recht angeklagt, und diese Anklage sowie seine weiteren Schicksale haben wir noch zu betrachten.

Die Angriffe auf Sokrates und seine Schicksale sind bekannt. Wir können sie in Widerspruch finden mit seiner Beschäftigung, daß er seine Mitbürger im Guten unterrichtete. Im Zusammenhang mit dem, was Sokrates und sein Volk war, werden wir die Notwendigkeit dieser Schicksale erkennen; wir haben bei Sokrates nicht von philosophischem System zu sprechen, sondern von Geschichte eines individuellen Lebens. Die Angriffe, die Sokrates erfahren, sind von zweierlei Art: Aristophanes, in den *Wolken*, griff ihn an; und dann wurde er förmlich vorm Volke angeklagt.

Förmliche Anklage des Sokrates vor dem Volk. Man muß nicht, wie Tennemann (Bd. II, S. 39 ff.), vom Schicksal des Sokrates sagen, daß die Athener etwas Empörendes getan haben: »Es ist empörend für die Menschheit, daß dieser vortreffliche Mann als ein Opfer von Kabalen, die in Demokratien so häufig sind, den Giftbecher trinken mußte. Ein Mann wie Sokrates, der das Recht« (vom Recht überhaupt ist nicht die Rede, sondern es fragt sich, welches Recht? Das Recht der moralischen Freiheit) »zur einzigen Richtschnur seines Handelns gemacht hatte und von dem geraden Wege keinen Schritt abwich, mußte sich *notwendig* viele zu Fein-

den machen« (warum? dies ist albern; moralische Heuchelei, besser als andere sein zu wollen, die man dann seine Feinde nennt), »die aus ganz anderen Triebfedern zu handeln gewohnt waren. Wenn man an das Sittenverderbnis und an die Regierung der dreißig Tyrannen denkt, muß man sich doch wundern, daß er bis in sein siebzigstes Jahr ungestört fortwirken konnte. Da aber die Dreißiger selbst nicht Hand an ihn zu legen *wagten*, so ist es um so mehr zu verwundern, daß unter der *wieder errichteten rechtlichen Regierung und Freiheit*, nach Stürzung des Despotismus« (eben damit kam ihnen die Gefahr, in der ihr Prinzip schwebte) »ein Mann wie Sokrates ein Opfer von Kabalen werden konnte. Dies Phänomen läßt sich wahrscheinlich daraus erklären, daß die Feinde des Sokrates erst Zeit gewinnen mußten, um sich einen Anhang zu verschaffen, daß sie unter der Regierung der Dreißiger eine zu unbedeutende Rolle spielten.«

In dem Prozesse des Sokrates haben wir die zwei Seiten zu unterscheiden: die eine den Inhalt der Anklage, die Verurteilung durchs Gericht; die andere das Verhältnis des Sokrates zum Volke, zum Souverän. In dem Rechtsgange liegt das Gedoppelte: das Verhalten des Angeklagten, wegen dessen er angeklagt wird, und das Verhalten desselben gegen das Volk, gegen die Kompetenz oder Anerkennung der Majestät desselben. Sokrates ist schuldig von den Richtern befunden worden, in Ansehung des Inhalts seiner Anklage; aber zum Tode ist er verurteilt worden, weil er die Kompetenz des Volkes, die Majestät desselben über einen Angeklagten anzuerkennen sich weigerte.

a) Die *Anklage* bestand aus zwei Punkten: α) Daß Sokrates die nicht für Götter halte, welche das atheniensische Volk dafür halte, die alten Götter nicht habe, sondern neue einführe, und β) daß er die Jugend verführe.[21] Das erste hängt mit dem Daimonion zusammen. Die Anklage wie Sokrates'

21 M: Xenophon, *Apologia Sokratis*, § 10; *Memorabilia* I, 1, § 1; Platon, *Apologia*, 24

Verteidigung gegen dieselbe wollen wir näher untersuchen, und Xenophon schildert uns beides, auch Platon hat uns eine Apologie geliefert. Indessen dürfen wir hier nicht dabei stehenbleiben, daß er ein vortrefflicher Mann war, der unschuldig litt usf.; in dieser Anklage ist es der Volksgeist Athens, welcher gegen das Prinzip auftritt, das ihm verderblich geworden ist.

Was den *ersten* Punkt der Anklage anbetrifft, daß er die vaterländischen Götter nicht ehre, sondern neue Götter einführe, so läßt Xenophon[22] den Sokrates darauf antworten: Daß er die gleichen Opfer wie jeder andere an den öffentlichen Altären immer gebracht habe, hätten alle seine Mitbürger gesehen und seine Ankläger ebensogut sehen können. Was aber das betreffe, daß er neue Daimonien einführe, weil ihm die Stimme Gottes erscheine, die ihm anzeige, was er zu tun habe, so antwortete er: Er berufe sich darauf, daß auch von den μάντεσι Geschrei, Flug der Vögel, die Aussprüche von Menschen (die Stimme der Pythia), die Lage der Eingeweide der Opfertiere, selbst Donner und Blitz für göttliche Ankündigungen genommen werden. Daß Gott das Zukünftige vorauswisse und, wenn er wolle, es anzeige, das halten alle dafür, sogut wie er; dieser kann auch noch sonst das Zukünftige offenbaren. Daß er nicht lüge, wenn er behaupte, die Stimme Gottes zu hören, könne er durch Zeugnisse seiner Freunde beweisen, welchen er oft den Ratschluß angekündigt habe und was in den Erfolgen immer wahr befunden worden sei. Xenophon sagt[23], Sokrates habe nicht über die Natur geforscht wie die Sophisten (von daher die früheren Atheisten, die die Sonne für einen Stein gehalten, wie Anaxagoras, Protagoras), in dem Zusammenhange, »daß er nichts Unheiliges weder tat noch sagte«.

Die Wirkung, die die Rechtfertigung dieses Teils der Anklage auf seine Richter machte, drückt Xenophon so aus[24], daß sie

22 M: *Apologia Socratis*, § 11–13; *Memorabilia* I, 1, § 2–6; 19
23 M: *Memorabilia* I, 1, § 11
24 M: *Apologia Socratis*, § 14; vgl. *Memorabilia* I, 1, § 17

darüber ungehalten geworden, – ein Teil, weil sie dem nicht glaubten, was er sagte, ein anderer Teil, der es geglaubt habe, aus Neid, daß Sokrates von den Göttern eines Höheren gewürdigt worden sei als sie selber. Diese Wirkung ist sehr natürlich. Auch in unseren Tagen ist zweierlei bei dergleichen der Fall. α) Entweder wird einem nicht geglaubt, wenn er sich besonderer Offenbarungen rühmt, und zwar solcher Offenbarungen, die das einzelne Tun und Schicksal betreffen; man glaubt es nicht, weder im Allgemeinen, daß solche Offenbarungen geschehen, noch daß es diesem Subjekt begegnet sei. β) Oder wenn einer sich mit solchen Wahrsagereien abgibt, so wird ihm mit Recht sein Handwerk gelegt, und er wird eingesperrt. Man leugnet ihm dabei nicht im allgemeinen, daß Gott nicht alles vorherwisse, auch nicht, daß er es dem Einzelnen offenbaren könne; man würde die Sache *in abstracto* zugeben, – aber nicht in der Wirklichkeit, man glaubt es in keinem einzelnen Falle. Man glaubt ihm nicht, daß *ihm*, diesem Einzelnen, es geoffenbart worden. Denn warum ihm mehr als anderen? Und warum gerade diese Lumpereien, ganz einzelne Angelegenheiten, – ob einer eine glückliche Reise haben solle, ob er mit einem umgehen solle, ob er in einer Rede sich vor seinen Richtern ordentlich verteidigen solle? Und warum nicht andere unter dem unendlich vielen, was dem Einzelnen begegnen kann? Warum nicht vielmehr wichtigere, das Wohl ganzer Staaten betreffende Dinge? (Der Magnetismus bringt die Wissenschaften nicht weiter.) So glaubt man es keinem Einzelnen, ungeachtet, wenn es möglich, es am Einzelnen geschehen müßte. Dieser Unglaube, der so das Allgemeine und die allgemeine Möglichkeit nicht leugnet, es aber in keinem bestimmten Falle glaubt, glaubt in der Tat an die Wirklichkeit und Wahrheit der Sache nicht. Er glaubt unbewußt es darum nicht, weil das absolute Bewußtsein (solches soll es sein) *weder* von solchen Lumpereien, als der Gegenstand dieser Wahrsagereien und auch der des Sokrates sind, überhaupt nicht als von etwas Positivem weiß; im Geiste ist der-

gleichen unmittelbar als Verschwundenes. *Alsdann* weiß das absolute Bewußtsein nicht vom Zukünftigen als solchem, sowenig als vom Vergangenen; es weiß nur vom Gegenwärtigen. Aber indem in seiner Gegenwart, in seinem Denken auch der Gegensatz des Zukünftigen und Vergangenen gegen das Gegenwärtige auftritt, so weiß es auch von der Zukunft und Vergangenheit, – aber vom Vergangenen als einem Gestalteten. Denn die Vergangenheit ist die Aufbewahrung der Gegenwart als Wirklichkeit; aber die Zukunft ist der Gegensatz hiervon, – vielmehr das Gestaltlose. Aus diesem Gestaltlosen tritt erst das Allgemeine in der Gegenwart in die Gestalt; es kann also überhaupt in der Zukunft keine Gestalt angeschaut werden. Man hat das dumpfe Gefühl, daß, wenn Gott handele, so geschehe es nicht in partikulärer Weise und nicht für partikuläre Gegenstände. Man hält solche Dinge, als partikuläre, für zu gering, als daß sie in einem partikulären ganz besonderen Falle von Gott geoffenbart würden. Man gibt zu, Gott bestimme auch das Einzelne, aber sogleich ist darunter die Totalität der Einzelheit gefaßt, alle Einzelheiten; man sagt, die Wirkungsweise Gottes sei allgemeiner Natur. – Dies Daimonion des Sokrates hat übrigens auch nicht das Wahrhafte, Anundfürsichseiende betroffen, sondern nur Partikularitäten; und diese dämonischen Offenbarungen sind so weit geringfügiger als die seines Geistes, seines Denkens.

Dem Sokrates war nach bestimmteren Begriffen sein Genius als die wollende, entschließende einzelne Individualität; aber sie hatte für ihn selbst die Gestalt eines Seienden, Vorgestellten, eines Wesens, das er von seiner Individualität, von seinem Bewußtsein unterschied und so als etwas Eigenes nahm, nicht als einzelnes Entschließendes, Willen. Die Griechen hatten eben diese Seite in der Vorstellung. Dies Wissen der Individualität ist Bewußtsein über die Zufälligkeit; daher ließen sie sich bestimmen durch Vögelflug und Geschrei, die zufällig. Aber ebenso zufällig ist die Entschließung in unserer Bildung; es ist mein Wille, – innere Zufälligkeit;

und ich will selbst diese Zufälligkeit sein. Die Griechen, für welche ebenso die Seite der Zufälligkeit des Bewußtseins als ein Seiendes war, ein Wissen desselben als Orakel, hatten darin diese Individualität als ein allgemeines Wissen, das jeder um Rat fragen konnte. Bei Sokrates aber, wo dies äußerlich Gesetzte in das Bewußtsein hereingetreten war wie bei uns, aber noch nicht völlig, war es ihm noch die seiende Stimme, nicht die Stimme der Individualität als solcher, der Entschluß, den jeder hat – Gewissen im Sinne gemeiner Leute –, sondern Vorstellung, wie Jupiter oder Apoll usf.; und darum hatte es sowohl den Schein der Eigenheit als einer Besonderheit, nicht eine allgemeine Individualität, – und diese konnten seine Richter, wie billig, nicht ertragen, sie mochten es nun glauben oder nicht. (Was wahrhaft göttlich, gehört jedem an; Talent, Genie sind ein Einzelnes, Eigentümliches, – aber sie haben erst Wahrheit in ihren Werken, insofern sie allgemein sind.) Bei den Griechen mußten solche Offenbarungen bestimmte Art und Weise haben; es gab gleichsam offizielle Orakel (nicht subjektive), Pythia, Baum usw. Wenn in irgendeinem Diesen, Besonderen, der gewöhnlicher Bürger ist, dieses erscheint, so wird es als unglaublich, nicht richtig angesehen; und der δαίμων des Sokrates war eine andere Weise als die, welche in der griechischen Religion gegolten hat.

Der delphische Apoll, die Pythia haben Sokrates für den weisesten der Griechen erklärt[25], und diese Beziehung des Orakels auf ihn ist merkwürdig. Im delphischen Orakel war Apollo als wissender Gott präsidierend, – Phoibos der Wissende; sein höchstes Gebot war: Erkenne Dich selbst. Es ist dies nicht Erkenntnis der eigenen Partikularität des Menschen, sondern »Erkenne Dich« ist das Gesetz des Geistes. Dies Gebot hat Sokrates erfüllt, das γνῶθι σαυτόν zum Wahlspruch der Griechen gemacht; er ist der Heros, der an die Stelle des delphischen Gottes das Prinzip aufgestellt hat:

25 M: Platon, *Apologia*, 21

der Mensch wisse in sich, was das Wahre sei, er müsse in sich schauen. Die Pythia tat nun jenen Ausspruch; und dies ist die Umwälzung, daß an die Stelle des Orakels das eigene Selbstbewußtsein des Menschen, das allgemeine Bewußtsein des Denkens eines jeden gesetzt ist. Diese innere Gewißheit ist allerdings ein anderer neuer Gott, nicht der bisherige Gott der Athenienser; und so ist die Anklage gegen Sokrates ganz richtig.

Betrachten wir noch den *zweiten* Punkt der Anklage, daß er die Jugend verführe. Diesem setzte Sokrates zuerst (auch in dieser Rücksicht) dies entgegen: Das Orakel von Delphi habe erklärt, daß keiner weder freier (edler), noch gerechter, noch weiser (σωφρονέστερος) sei. Und dann setzte er dieser Anklage sein ganzes Leben entgegen: ob er durch das Beispiel, das er überhaupt gegeben und besonders denen, mit welchen er umgegangen, wohl einen zum Schlechten verführt habe? Aber da er der allgemeinen Anklage sein Beispiel, sein Leben entgegensetzte, so mußte sie näher bestimmt werden. Es traten Zeugen auf. Melitos sagte aus, er wisse einige, die er überredet, ihm mehr zu gehorchen als ihren Eltern. Dieser Punkt der Anklage bezog sich vorzüglich auf Anytos. Und da er dies mit Zeugen belegte, so war allerdings die Sache erwiesen; das Zeugnis genügte. Sokrates erklärte sich hierüber näher, als er vom Gerichte wegging.[26] Xenophon erzählt nämlich, daß Anytos dem Sokrates darüber feind geworden, weil er dem Anytos, der ein angesehener Mann war, gesagt habe, er solle seinen Sohn nicht zu dem Geschäfte der Gerberei erziehen, sondern auf eine eines freien Mannes würdige Weise. – Anytos war selbst ein Gerber, und obgleich sein Geschäft meist von Sklaven betrieben wurde, so war dasselbe doch an sich nichts Schimpfliches; der Ausdruck des Sokrates ist mithin schief. Sokrates setzte hinzu, daß er mit diesem Sohne des Anytos Bekanntschaft

---

26 M: Xenophon, *Apologia Socratis*, § 14, 16–19, 20, 27, 29–31; *Memorabilia* I, 2, § 1–8, 49

gemacht und keine üblen Anlagen an ihm entdeckt habe; er prophezeie aber, er werde bei dieser für einen Sklaven gehörigen Arbeit nicht bleiben, zu der ihn der Vater jedoch anhalte. Weil er aber keinen rechtschaffenen (klugen, vernünftigen, redlichen) Mann um sich habe, der sich seiner annehme, so werde er in schlechte Begierden verfallen und es in der Liederlichkeit weit bringen. Xenophon fügt hinzu, daß Sokrates' Voraussagung sich wörtlich bestätigt habe, der Jüngling sich dem Trunke ergeben und Tag und Nacht fortgesoffen habe und ein ganz unwürdiger Mensch geworden sei, – was leicht begreiflich, da ein Mensch, der sich für etwas Besseres tauglich fühlt (es sei nun wahr oder unwahr) und durch diese Zwietracht im Gemüte unzufrieden mit dem Zustande, in dem er lebte, gegen den er zugleich keinen anderen erreichen konnte, eben aus dieser Verdrossenheit zur Halbheit und dann auf den Weg der Schlechtigkeit gebracht wird, der die Menschen so oft ruiniert. Die Prophezeiung des Sokrates ist so ganz natürlich.

Auf die bestimmtere Anklage, daß er die Söhne zum Ungehorsam gegen ihre Eltern verleite, erwidert nun Sokrates durch die Frage, ob man denn in der Wahl für öffentliche Ämter, z. B. der Feldherren, die Eltern vorziehe und nicht vielmehr die in der Kriegskunst erfahren seien? So werden in allen Stücken die in einer Kunst oder Wissenschaft Geschicktesten vorgezogen. Ob es denn hiernach nicht zu verwundern sei, daß er darüber vor Gericht gefordert werde, weil er von den Söhnen den Eltern vorgezogen in Ansehung der Erlangung dessen, was für den Menschen das höchste Gut sei, d. h. zu einem edlen Menschen erzogen zu werden.[27] Diese Antwort ist nach einer Seite wohl richtig, wir sehen aber, daß wir auch hier Sokrates' Antwort nicht erschöpfend nennen können, denn der eigentliche, wesentliche Punkt der Anklage ist nicht berührt. Was wir von seinen Richtern

27 M: Xenophon, *Apologia Socratis*, § 20–21; *Memorabilia* I, 2, § 51–55; Platon, *Apologia*, 24–26

Unrecht gefunden sehen, ist diese moralische Einmischung eines Dritten in das absolute Verhältnis zwischen Eltern und Kindern. Im allgemeinen kann hierüber nicht viel gesagt werden; denn es kommt alles auf die Art dieses Eindringens an. Dieses Eindringen ist in einzelnen Fällen notwendig; im ganzen hat es nicht stattzufinden, am wenigsten, wenn zufällige Privatperson sich dasselbe erlaubt. Die Kinder müssen das Gefühl der Einheit mit den Eltern haben, dies ist das erste unmittelbare sittliche Verhältnis; jeder Erzieher muß es respektieren, rein erhalten und die Empfindung dieses Zusammenhangs ausbilden. Wenn daher ein Dritter in dies Verhältnis von Eltern und Kindern berufen wird, die Einmischung aber so beschaffen ist, daß dadurch die Kinder zu ihrem Besten von dem Vertrauen gegen die Eltern abgezogen und ihnen der Gedanke gegeben wird, daß ihre Eltern schlechte Leute sind, daß sie sie durch ihren Umgang und Erziehung verderben (unrecht behandeln), so finden wir dies empörend. Es ist dies das Schlimmste, was den Kindern geschehen kann in Rücksicht auf Sitte und Gemüt, wenn man dies Band, was ja immer in Achtung stehen muß, auflockert oder gar zerreißt und in Haß, Verachtung und Übelwollen verkehrt. Wer dies tut, hat die Sittlichkeit in ihrer wesentlichsten Form verletzt. Diese Einheit, dies Vertrauen ist die Muttermilch der Sittlichkeit, an der der Mensch groß gezogen wird; frühes Verlieren der Eltern ist ein großes Unglück. Der Sohn wie die Tochter muß sich aus seiner natürlichen Einheit mit der Familie reißen und selbständig werden, – aber eine ungezwungene, ungewaltsame Trennung, die nicht feindselig und verachtend ist. Wenn ein solcher Schmerz in das Gemüt gelegt wird, so gehört eine große Kraft und Anstalt dazu, um dies zu überwinden und die Wunde zu heilen.

Wenn wir nun von jenem Beispiel des Sokrates sprechen wollen, so scheint Sokrates durch sein Eindringen es veranlaßt zu haben, daß der junge Mensch mit seiner Lage unzufrieden wurde. Anytos' Sohn mochte im ganzen wohl die

Arbeit sich unangemessen gefunden haben, ein anderes ist es aber, wenn solches Mißbehagen zum Bewußtsein gebracht und durch die Autorität eines Mannes wie Sokrates bestätigt wird. Wir können sehr wohl die Vermutung haben, daß, wenn Sokrates sich mit ihm eingelassen hat, er den Keim des Gefühls der Unangemessenheit in ihm hervorgehoben, gestärkt, befestigt und entwickelt habe. Er hat die Seite der Anlagen bemerkt, hervorgehoben, ihm gesagt, er sei zu etwas Besserem tauglich, und so die Zerrissenheit fixiert, die Verdrossenheit, Zwietracht, Unzufriedenheit gestärkt des jungen Menschen mit seiner Lage, mit seinem Vater, die so die Wurzel seines Verderbens wurde. Man kann hiernach auch diese Anklage nicht für unbegründet, sondern für vollkommen begründet ansehen. Das Gericht hat also diese Anklage für begründet gefunden; dies ist nicht ungerecht.

Die Frage ist nur, wie kommt das Volk dazu, davon Notiz zu nehmen, inwieweit können solche Gegenstände Gegenstände der Gesetzgebung sein, inwieweit gehören solche Punkte der Anklage vor die Gerichte. Nach unseren Gesetzen ist α) solche Wahrsagerei unstatthaft und würde untersagt (Inquisition, Cagliostro); β) eine solche moralische Einmischung, die bei uns organisierter ist, wo ein eigener Stand diese Pflicht auf sich hat, muß selbst allgemein bleiben. Ungehorsam gegen die Eltern ist das erste unsittliche Prinzip. Gehört aber dergleichen zu behandeln vor die Gerichte? Es betrifft dies zunächst die Frage über das Staatsrecht, und da wird jetzt eine große Breite zugegeben. Wenn jedoch ein Professor, ein Prediger z. B. eine bestimmte Religion angriffe, so würde gewiß die Regierung Notiz davon nehmen, und sie hätte ganz Recht dazu. Es wird geschrien, wenn Notiz davon genommen wird. Es ist eine Grenze, die schwer zu bestimmen ist bei der Freiheit des Denkens und Sprechens, es beruht auf stillschweigender Übereinkunft; aber es gibt einen Punkt, über den es nicht weiter geht, z. B. Aufforderung zum Aufruhr. »Schlechte Grundsätze«, sagt

man, »zerstören sich von selbst, finden keinen Eingang.« Das ist zum Teil wahr, zum Teil nicht; Beredsamkeit der Sophisten beim Pöbel regt seine Leidenschaften auf. »Es sei nur theoretisch, nicht Handlungen.« Aber der Staat beruht auf dem Gedanken, sein Bestehen hängt von den Gesinnungen der Menschen ab; es ist ein geistiges, nicht ein physisches Reich, – der Geist ist das Wesentliche. Da sind denn insofern Maximen, Grundsätze, die den Halt ausmachen; werden diese angegriffen, so muß die Regierung einschreiten.
In Athen war noch ein ganz anderer Zustand; den athenischen Staat und seine Sitten müssen wir bei der Beurteilung zugrunde legen. Nach den athenischen Gesetzen, d. h. nach dem Geiste des absoluten Staats, war dieses beides, was Sokrates tat, zerstörend für diesen Geist. Bei unserer Verfassung ist das Allgemeine der Staaten ein strengeres Allgemeines, das die Einzelnen allerdings freier um sich herumspielen läßt; sie können diesem Allgemeinen nicht so gefährlich werden. α) Es ist allerdings eine Umkehrung des atheniensischen Staats, wenn diese öffentliche Religion zugrunde geht, auf die sich alles baut, da bei uns der Staat mehr für sich absolute Gewalt ist. Der Dämon ist auch andere Gottheit als die anerkannten; dies stand in Widerspruch mit der öffentlichen Religion, machte sie einer subjektiven Willkür fähig. Die bestimmte Religion hing so innig mit dem öffentlichen Leben zusammen, daß ohne sie der Staat nicht bestehen konnte; die Religion machte eine Seite der öffentlichen Gesetzgebung. Und dem Volke war daher notwendig die Einführung eines neuen Gottes, der das Selbstbewußtsein zum Prinzip machte und den Ungehorsam veranlaßte, ein Verbrechen. Darüber können wir mit den Athenern rechten; dies war aber konsequent, notwendig. β) Das Stören des Verhältnisses der Eltern und Kinder ist auch nicht unwahr. Der sittliche Zusammenhang zwischen Eltern und Kindern ist noch fester, viel mehr noch sittliche Grundlage des Lebens bei den Atheniensern als bei uns, wo die subjektive Freiheit ist. Die Pietät ist der Grundton, das Substantielle des athe-

niensischen Staats. Sokrates hatte das athenische Leben in zwei Grundpunkten verletzt und angegriffen; die Athener fühlten es, und es kam ihnen zum Bewußtsein. Ist es also zu verwundern, daß Sokrates schuldig befunden wurde? Wir könnten sagen, er mußte es werden. Tennemann sagt (Bd. II, S. 41): »Ungeachtet diese Klagpunkte die handgreiflichsten Unwahrheiten enthielten, so wurde doch Sokrates zum Tode verurteilt, weil er zu erhaben dachte, als daß er sich zu den gemeinen niedrigen Mitteln, womit man das Urteil der Richter zu bestechen pflegte, herablassen wollte.« Dies ist aber alles falsch. Er ist für schuldig erfunden, aber nicht zum Tode verurteilt worden.

b) Dies ist vielmehr die andere Seite seines Prozesses; hier fängt die *zweite Seite seines Schicksals* an. Nach athenischen Gesetzen hatte der schuldig Befundene Freiheit, sich selbst die Strafe zu bestimmen. Es handelte sich nur um Art der Strafe, nicht Strafe im allgemeinen; daß Sokrates Strafe verdient, hatten die Richter ihm bestimmt. Er konnte sodann von dem Gerichte der Heliasten an das Volk gehen und bitten (nicht förmlich appellieren), um von ihm Erlassung der Strafe zu erlangen, – eine vortreffliche Einrichtung des athenischen Gerichtswesens, die von Humanität zeugt. Die Heliasten hielten ihn schuldig, wie in England das Geschwornengericht schuldig spricht. Das andere ist dann, daß der Richter die Strafe ansetzt; so war es auch in Athen, – nur daß man noch humaner dem Schuldigen überließ, sich selbst die Strafe zu bestimmen, jedoch nicht willkürlich, sondern dem Verbrechen angemessen: eine Geldstrafe oder Verbannung. Der schuldig Befundene wird selbst zum Richter über sich konstituiert, – worin lag, daß er sich dem Ausspruch des Gerichts unterwarf und sich für schuldig erkannte. Sokrates weigerte sich, sich eine Strafe zu bestimmen, die in einer Geldstrafe oder Verbannung bestehen konnte; oder er hatte die Wahl zwischen diesen und dem Tode. Sokrates weigerte sich, jene zu wählen, sich zu schätzen, wie die Formalität war, weil er, wie er sagte, damit eine Schuld ein-

gestanden hätte[28]; aber es handelte sich nicht mehr um die Schuld, sondern nur um die Art der Strafe.

Man kann diese Weigerung allerdings wohl für eine moralische Größe halten, andererseits aber widerspricht sie einigermaßen dem, was Sokrates später im Gefängnisse sagte: daß er hier sitze, weil es den Atheniensern besser scheine, und ihm besser, sich den Gesetzen zu unterwerfen; er habe nicht fliehen wollen. Aber die erste Unterwerfung wäre eben dies gewesen, weil die Athener ihn schuldig gefunden, dies zu respektieren und sich schuldig zu bekennen. Konsequenterweise hätte er es auch für besser halten müssen, sich die Strafe aufzuerlegen, da er sich den Gesetzen dadurch ebenfalls unterwarf nicht nur, sondern auch dem Urteil. So sehen wir die himmlische Antigone, die herrlichste Gestalt, die je auf Erden erschienen, bei Sophokles zum Tode gehen; mit den letzten Worten setzt sie als den einen Fall (V. 925 f.):

Wenn dies den Göttern so gefällt,
Gestehen wir, daß, da wir leiden, wir gefehlt.

Perikles unterwarf sich auch dem Urteil des Volks als des Souveräns; so sehen wir in der römischen Republik die edelsten Männer die Bürger bitten. Hier hingegen verleugnete Sokrates diese Unterwerfung. Wir bewundern eine moralische Selbständigkeit, welche, ihres Rechtes sich bewußt, darauf besteht, sich nicht beugt, weder dazu, anders zu handeln, noch das für Unrecht anzuerkennen, was sie selbst für Recht erkennt. Er setzt sich dem Tode deshalb aus. Seine Weigerung, dem Volke seine Unterwürfigkeit gegen dessen Macht zu bezeigen, führte die Verurteilung zum Tode herbei. Weil er sich nicht selbst die Strafe bestimmen wollte, weil er also die Anerkennung der richterlichen Gewalt des Volkes verschmähte, so war sein Schicksal der Tod. Im allgemeinen hat er wohl die Souveränität des Volks, der Regierung anerkannt, aber nicht in diesem einzelnen Falle; aber sie ist nicht

28 M: Xenophon, *Apologia Socratis*, § 23

nur im allgemeinen, sondern in jedem einzelnen Falle anzuerkennen. Sein Los war also der Tod. Bei uns wird die Kompetenz der Gerichte vorausgesetzt und ohne weiteres der Verbrecher verurteilt; bei den Atheniensern aber sehen wir die eigentümliche Forderung, daß der Verurteilte durch den Akt des Sichschätzens zugleich ausdrücklich den richterlichen Spruch, schuldig zu sein, selbst anerkennen, sanktionieren mußte. (Heutzutage wird das Subjekt freigelassen, nur auf die Tat gesehen.) In England ist dies selbst zwar nicht, aber ähnlich diesem herrscht in England noch die Form, daß der Angeklagte befragt wird, nach welchen Gesetzen er gerichtet sein wolle. Er antwortet dann, nach den Gesetzen seines Landes und von den Gerichten seines Volkes; hier geht so die Anerkennung dem gerichtlichen Verfahren voraus.
Sokrates hat dem richterlichen Ausspruch sein Gewissen entgegengesetzt, sich vor dem Tribunal seines Gewissens freigesprochen. Aber kein Volk, am wenigsten ein freies Volk (und von dieser Freiheit wie das atheniensische Volk) hat ein Tribunal des Gewissens anzuerkennen; dies kennt kein Bewußtsein, seine Pflicht erfüllt zu haben, als das Bewußtsein, das *es* hat. »Wenn du das Bewußtsein hast, deine Pflicht erfüllt zu haben, so müssen auch wir dies Bewußtsein haben, daß du sie erfüllt hast.« Denn Volk ist hier Regierung, Gericht, das Allgemeine. Und das erste Prinzip eines Staats überhaupt ist, daß es keine höhere Vernunft, Gewissen, Rechtschaffenheit, wie man will, gibt als das, was der Staat für Recht erkennt. Quäker, Wiedertäufer usf., die bestimmten Rechten des Staats, der Verteidigung des Vaterlandes, sich widersetzen, können in einem wahren Staate nicht stattfinden. Diese elende Freiheit, zu denken und zu meinen, was jeder will, findet nicht statt; ebenso nicht dies Zurückziehen in das Bewußtsein seiner Pflicht. Wenn dies Bewußtsein keine Heuchelei ist, so muß, daß es Pflicht, was der Einzelne tut, von allen als solche erkannt sein. Wenn das Volk irren kann, so kann noch viel mehr der Einzelne irren; und daß er dies könne und viel mehr als das Volk, muß er sich be-

wußt sein. Das Gericht hat auch Gewissen, hat danach zu sprechen; das Gericht ist das privilegierte Gewissen. Der Widerspruch des Rechts kann sein, daß jedes Gewissen etwas anderes verlangt; nur das Gewissen des Gerichts gilt. Der Gerichtshof ist das allgemeine gesetzliche Gewissen und hat das besondere Gewissen des Angeschuldigten nicht anzuerkennen. Zu leicht nur sind die Menschen davon überzeugt, ihre Pflicht erfüllt zu haben; aber der Richter untersucht, ob die Pflicht in der Tat erfüllt ist, wenngleich die Menschen das Bewußtsein davon haben.

Sokrates wollte sich auch nicht vor dem Volke demütigen, um Erlassung der Strafe bitten; Sokrates ist so deswegen zum Tode verurteilt und das Urteil an ihm vollzogen worden, weil er die Majestät des Volks nicht anerkannt hat, – nicht als Strafe der Vergehen, derer er schuldig befunden wurde. Gerade von denen, die sich im Volke erheben, muß es dieses Anerkanntsein sehen; so sahen wir den Perikles um die Aspasia, um Anaxagoras bei den Bürgern herumgehen und das Volk für sie bitten. Darin liegt nicht Entehrendes für das Individuum, denn das Individuum muß sich vor der allgemeinen Macht bücken; und diese reale, edelste, allgemeine Macht ist das Volk. Daß Sokrates seinem Tode auf die edelste, ruhigste (männliche) Weise entgegengegangen, ließ sich von Sokrates nicht anders erwarten. Platons Erzählung der schönen Szenen seiner letzten Stunden, obgleich nichts Ausgezeichnetes enthaltend, ist ein erhebendes Bild und wird immer die Darstellung einer edlen Tat sein. Die letzte Unterredung des Sokrates ist Populärphilosophie, – Unsterblichkeit der Seele erst hier; Homer läßt den Achill in der Unterwelt sagen, er möchte lieber Ackersknecht sein als hier, – das ist gar kein Trost.

Das Volk von Athen hat das Recht seines Gesetzes, seiner Sitte gegen diesen Angriff, gegen diese Verletzung des Sokrates behauptet. Sokrates hat den Geist, das sittliche Leben seines Volkes verletzt, und diese Verletzung ist bestraft. Aber Sokrates ist ebenso der Heros, der das Recht, das absolute

Recht des seiner selbst gewissen Geistes, des in sich entscheidenden Bewußtseins für sich hat. Indem nun, wie angegeben, dies neue Prinzip in Kollision gekommen ist mit dem Geiste seines Volks, mit der vorhandenen Gesinnung, so hat diese Reaktion stattfinden müssen. Aber nur das Individuum ist vernichtet in der Strafe, nicht das Prinzip; der Geist des atheniensischen Volkes hat sich nicht wiederhergestellt aus der Verletzung, aus der Aufhebung desselben. Die unrichtige Form der Individualität wird abgestreift, und auf gewaltsame Weise, als Strafe. Das Prinzip wird später zu seiner wahrhaften Gestalt sich erheben. Die wahrhafte Weise dieses Prinzips ist die allgemeine Weise, wie es nachher auftrat; das Unrecht, was so vorhanden war, war dies, daß das Prinzip nur als Eigentum eines Individuums auftrat. Die Wahrheit des Prinzips ist, als Gestalt des Weltgeistes aufzutreten, als allgemeines. Nicht seine Welt kann den Sokrates so fassen, sondern die Nachwelt, insofern sie über beiden steht.

Man kann sich vorstellen, es hätte nicht dieses Schicksals bedurft, das Leben des Sokrates hätte nicht nötig gehabt, diesen Ausgang zu nehmen, Sokrates hätte können als Privatphilosoph leben und sterben, seine Lehre hätte können von seinen Schülern ruhig aufgenommen und ebenso weiter verbreitet worden sein, ohne daß Staat und Volk davon Notiz genommen hätte; und die Anklage erscheint so zufällig. Allein man muß sagen, daß diesem Prinzip erst durch die Art des Ausgangs seine eigentliche Ehre widerfahren ist. Es ist dies Prinzip Totalität, – nicht so neu, so eigentümlich, sondern ein absolut wesentliches Moment in dem sich entwickelnden Bewußtsein seiner selbst, bestimmt, eine neue höhere Wirklichkeit zu gebären. Es ist seiner würdig, daß dies Prinzip erscheint in direkter Beziehung auf die Wirklichkeit, nicht bloß als Meinung und Lehre usf. Diese Beziehung liegt selbst in dem Prinzip; es ist seine wahrhafte Stellung, daß es sie hat, und zwar gegen das Prinzip des griechischen Geistes. Und die Athenienser haben ihm diese

Ehre widerfahren lassen; sie selbst hatten die richtige Einsicht, daß dies Prinzip diese und zwar feindselige Beziehung auf ihre Wirklichkeit hat, und sind danach verfahren. Und so ist der Verfolg nicht zufällig, sondern er ist notwendig in dem Prinzip bedingt. Oder den Atheniensern kommt die Ehre zu, jene Beziehung erkannt, ja dies gefühlt zu haben, daß dies Prinzip selbst schon das ihrige, sie damit tingiert sind.

c) Auch haben die Athener nachher diese Verurteilung des Sokrates bereut und seine Ankläger teils selbst mit dem Tode, teils mit Verweisung bestraft. Denn überhaupt unterwarf sich nach atheniensischen Gesetzen der, der eine Anklage machte, dafür, daß die Klage falsch befunden wurde, derselben Strafe, die im entgegengesetzten Falle den Verbrecher traf. Dies ist der *letzte Akt* in diesem Drama. Einerseits anerkennen die Athenienser durch ihre *Reue* die individuelle Größe des Mannes; andererseits (und das ist der nähere Sinn) erkennen sie aber auch, daß dies Prinzip in Sokrates, was verderblich und gegen sie feindselig ist – Einführung neuer Götter und Nichtachtung der Eltern –, selbst schon in ihren eigenen Geist eingekehrt sei, daß sie selbst schon in diesem Zwiespalte sind, daß sie in Sokrates nur ihr eigenes verdammt haben. Sie bereuten die gerechte Verurteilung des Sokrates; es scheint darin zu liegen, daß sie selbst wünschten, sie hätte nicht geschehen sollen. Allein aus der Reue folgt nicht, daß es nicht hätte geschehen sollen; sondern für ihr Bewußtsein, – daß es nicht hätte geschehen sollen. Wenn es so für ihr Bewußtsein war, so folgt nicht, daß es an sich nicht hätte geschehen sollen. Beide sind die Unschuld, die schuldig [ist] und ihre Schuld büßt; und nur ungeistig, verächtlich wäre, wenn sie keine Schuld wäre. Was wir sehen, ist dieses: nicht einen Unschuldigen, dem es schlecht geht; das ist ein Tropf. Es ist platte Darstellung, wenn in Tragödien Tyrannen und Unschuldige auftreten, – höchst kahl und unvernünftig, weil leere Zufälligkeit. Ein großer Mensch will schuldig sein, übernimmt die

große Kollision; so Christus: seine Individualität hat sich zerschlagen, preisgegeben, aber seine Sache ist geblieben, eben durch ihn hervorgebracht.

Das Schicksal des Sokrates ist so echt tragisch. Dies ist eben das allgemeine sittliche tragische Schicksal, daß ein Recht gegen ein anderes auftritt, – nicht als ob nur das eine Recht, das andere Unrecht wäre, sondern beide sind Recht, entgegengesetzt, und eins zerschlägt sich am anderen; beide kommen in Verlust, und so sind auch beide gegeneinander gerechtfertigt. Das athenische Volk selbst war in diese Periode der Bildung gekommen, daß das einzelne Bewußtsein als selbständig von dem allgemeinen Geiste sich abtrennt und für sich wird; dies schaute es in Sokrates an (sie hatten recht, er auch), aber fühlte ebenso, daß dies das Verderben ist; es strafte also dies sein eigenes Moment. Das Prinzip des Sokrates ist nicht Vergehen *eines* Individuums, sondern sie waren darin impliziert; es war dies eben Verbrechen, das der Volksgeist an ihm selbst beging. Diese Einsicht hob die Verurteilung des Sokrates auf; Sokrates schien ihm kein Verbrechen begangen zu haben, denn der Geist des Volks ist sich jetzt allgemein dies in sich aus dem Allgemeinen in sich zurückkehrende Bewußtsein. Es ist die Auflösung dieses Volkes, dessen Geist also bald aus der Welt verschwinden wird, aber so, daß aus seiner Asche ein höherer emporsteigt. Denn der Weltgeist hat sich zu einem höheren Bewußtsein erhoben.

Sokrates ist der Heros, daß er mit Bewußtsein das höhere Prinzip des Geistes erkannt und ausgesprochen hat. Dieses höhere Prinzip hatte absolute Berechtigung. Indem es jetzt auftritt, erscheint es notwendig in Verhältnis zu einer anderen Gestalt des geistigen Bewußtseins, die das Substantielle des athenischen Lebens, der Welt, in der Sokrates auftrat, ausmachte. Das Prinzip der griechischen Welt konnte noch nicht das Prinzip der subjektiven Reflexion ertragen; so ist es als feindlich zerstörend aufgetreten. Das athenische Volk war so nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, dagegen zu

reagieren nach den Gesetzen; es sah dies Prinzip also als Verbrechen an. Das ist die Stellung der Heroen in der Weltgeschichte überhaupt; durch sie geht neue Welt auf. Dieses neue Prinzip ist in Widerspruch mit dem bisherigen, erscheint als auflösend; die Heroen erscheinen also als gewaltsam, die Gesetze verletzend. Sie finden individuell ihren Untergang; aber dies Prinzip dringt selbst, wenngleich in anderer Gestalt, durch und untergräbt das vorhandene. Dieses Sokratische Prinzip ist dies, was in anderer Gestalt dem griechischen Leben den Untergang brachte; Alkibiades und Kritias sind die größten Lieblinge des Sokrates gewesen; Kritias der wirksamste der dreißig Tyrannen und Alkibiades dieses Genie des Leichtsinns, der mit dem athenischen Volke gespielt hat. Auch dies hat schlimmes Licht auf Sokrates geworfen. Das Prinzip der subjektiven Einsicht war bei ihnen praktisch; nach diesem Prinzip haben sie gelebt.[29]

Der athenische Staat hat noch lange bestanden, aber die Blume seiner Eigentümlichkeit ist bald verwelkt. Bei Sokrates ist dies Eigentümliche, daß er dies Prinzip im Gedanken, in der Erkenntnis aufgefaßt und für dieselbe hat geltend gemacht. Das ist die höhere Weise. Die Erkenntnis hat den Sündenfall gebracht, sie hat aber ebenso das Prinzip der Erlösung. Was also bei den anderen nur als Verderben war, war bei Sokrates (da Prinzip des Erkennens) auch Prinzip, das die Heilung in sich enthalten. Die Entwicklung dieses Prinzips ist die ganze folgende Geschichte.

Dies Prinzip des Innerlichseins des Bewußtseins für sich ist die Ursache, daß die folgenden Philosophen sich von den Staatsgeschäften zurückgezogen, sich auf die Ausbildung einer innerlichen Welt beschränkt, den allgemeinen Zweck der sittlichen Ausbllldung des Volks von sich abgetrennt, eine Stellung gegen den Geist Athens, gegen die Athene, genommen haben. Dazu gehört, daß die Partikularität der Zwecke, der Interessen nun in Athen mächtig geworden ist. Dies hat

29 M: Xenophon, *Memorabilia* I, 2, § 12–16

das mit dem Sokratischen Prinzip gemein, daß von der inneren Bestimmung und Wahl des Subjekts abhängt das, was ihm Recht, Pflicht, was zu tun, gut, nützlich sei sowohl in Beziehung auf sich als auf den Staat, – nicht von der Verfassung, dem Allgemeinen. Dies Prinzip des Bestimmens aus sich für das Individuum ist erschienen als (und geworden) das Verderben des athenischen Volks, weil dies Prinzip nicht geeinigt war mit der Verfassung des Volks. Dies ist in jedem Falle, daß das höhere Prinzip erscheint als Verderben, weil das Prinzip noch nicht einig ist mit dem Substantiellen des Volks. Das atheniensische Leben wurde so schwach, der Staat wurde ohnmächtig nach außen, weil der Geist ein in sich Geteiltes war. So wurde er abhängig von Lakedämon; und dann sehen wir zuletzt überhaupt die äußerliche Unterordnung solcher Staaten unter die Makedonier.

Wir sind so mit Sokrates fertig. Ich bin hier ausführlicher gewesen, weil alle Züge so in Harmonie sind und es überhaupt der große geschichtliche Wendepunkt ist. Sokrates ist Ol. 95, 1 (399–400 v. Chr.), wo er 69 Jahre alt war, gestorben, – eine Olympiade nach Beendigung des Peloponnesischen Krieges, 29 Jahre nach dem Tode des Perikles und 44 Jahre vor Alexanders Geburt. Er hat die Herrlichkeit Athens und das Beginnen des Verderbens erlebt; er hat die höchste Blüte und den Anfang des Unglücks mit genossen.

C. Sokratiker

Die Sokratiker sind das Dritte in der zweiten Periode, die dritte Periode sind Platon und Aristoteles.

Sokrates ist als ein Wendungspunkt des philosophischen Geistes (Denkens) bezeichnet worden. Das Erkennen und das Allgemeine hat er aufgestellt. Mit ihm und von ihm an sehen wir das Wissen eintreten, die Welt sich in das Reich des bewußten Gedankens erheben, dieses der Gegenstand

werden. Wir sehen nicht mehr fragen und beantworten (fordern), was das Wesen, die Natur ist, sondern was die Wahrheit ist; oder das Wesen hat sich bestimmt, nicht das Ansich zu sein, sondern wie es im Erkennen ist. Wir sehen daher die Frage vom Verhältnis des seiner selbst bewußten Denkens zum Wesen eintreten und das Wichtigste werden. Das Wahre und das Wesen ist nicht dasselbe; das Wahre ist das erkannte (gedachte) Wesen, das Wesen aber ist das einfache Ansich. Dies Einfache ist zwar selbst Gedanke und ist im Gedanken; aber wenn gesagt wird, das Wesen ist das reine Sein oder das Wesen ist der νοῦς – α) Sein, β) Werden, γ) Fürsichsein (Atome), δ) Maß (Notwendigkeit), dann Begriff als Denken überhaupt –, so ist dies unmittelbar gesagt, es hat eine gegenständliche Weise. Oder es ist die einfache Einheit des Gegenständlichen und des Denkens; es ist nicht rein gegenständlich, denn das Sein kann man nicht sehen, hören usf., noch ist es reines Denken, entgegengesetzt dem Seienden, denn dies ist das Selbstbewußtsein, das Fürsichsein, das sich vom Sein und Wesen unterscheidet. Es ist nicht die aus seinem Unterschiede in sich zurückgehende Einheit, was das Erkennen und Wissen ist. In diesen stellt sich das Selbstbewußtsein auf eine Seite als Wesenheit, Fürsichsein, und auf die andere das Sein, und ist sich dieses Unterschiedes bewußt und kehrt aus dieser Unterscheidung in die Einheit beider zurück. Diese Einheit, das Resultat ist das Gewußte, das Wahre. Ein Moment des Wahren ist die Gewißheit seiner selbst; dies Moment ist hinzugekommen zu dem Wesen – im Bewußtsein und für das Bewußtsein.

Durch diese Bewegung und die Untersuchung hierüber ist es, daß sich die zunächst folgende Periode der Philosophie auszeichnet, – nicht das frei entlassene, rein gegenständliche Wesen, sondern es in der Einheit mit der Gewißheit seiner selbst. Es ist dabei dies nicht so zu verstehen, als ob dies Erkennen selbst zum Wesen gemacht worden, so daß es als Inhalt und Definition des absoluten Wesens gegolten hätte, oder als ob das Wesen bestimmt worden wäre für dies phi-

losophische Bewußtsein vorhanden als Einheit des Seins und des Denkens, als ob sie es so gedacht hätten; sondern sie haben von dem Wesen und Wesentlichen nur nicht mehr ohne dies Moment (der Gewißheit seiner selbst) sprechen können. Und diese Periode ist gleichsam die Mittelperiode, welche selbst die Bewegung des Erkennens ist und das Erkennen als Wissenschaft von dem Wesen betrachtet, die eben erst jene Einheit zustande bringt.

In dieser Bestimmung sehen wir nun das Erkennen überhaupt bald in subjektiver Bedeutung und Bedeutung der Einzelheit nehmen, als die Gewißheit seiner selbst oder als Gefühl, und die Bemühung des Bewußtseins darauf als das Wesentliche einschränken, das Wesen für das Bewußtsein überhaupt darein setzen, – bald im Gegenteil das reine Denken in seiner Bewegung mit dem Einzelnen erkennen und die vielfachen Verwandlungen des Allgemeinen zum Bewußtsein kommen, – bald die unbewegte, sich nur auf sich selbst beziehende Einfachheit des Denkens überhaupt zum Wesen des Bewußtseins als Einzelnen wie seines Erkennens machen, – bald dieses Denken als den Begriff, welcher sich gegen Alles überhaupt (alle Bestimmtheit und des Begriffs) negativ verhält, und ebensosehr gegen das Wissen und Erkennen selbst.

Aus dieser Bestimmung ergibt sich nun, welche philosophischen Systeme uns hier vorkommen können. In dieser Periode ist also die Beziehung des Denkens auf das Sein gesetzt oder des Allgemeinen auf das Einzelne. Diese Beziehung ist: *widersprechend* – wir sehen diesen Widerspruch, den Widerspruch des Bewußtseins, zum Bewußtsein kommen, einen Widerspruch, worüber das gemeine Vorstellen kein Bewußtsein hat, sondern eine Vermischung hiervon ist, sich gedankenlos darin herumzutreiben; *Gegenstand der Philosophie* – und das Allgemeine überhaupt das Wesen; endlich auch als *erkennende Wissenschaft* selbst, welche aber über ihren Begriff nicht hinauskommt und, indem sie ausgebreitetere entfaltete Wissenschaft von einem Inhalte ist, sich diesen Inhalt

nicht geben, sondern nur ihn denken, auf einfache Weise bestimmen kann.

Die Wirkung des Sokrates war weitreichend, bildend im Reich des Gedankens (große Anregung, Aufregung ist Hauptverdienst, Hauptwirkungsweise eines Lehrers); er hat subjektiv formelle Wirkung gehabt, Zwiespalt im Individuum, Subjekt hervorgebracht, aber formell. Die übrige Wirkung, Produkt war jedes seinem Belieben, Willkür überlassen, – nicht objektive Gedanken, weil das Prinzip das subjektive Bewußtsein.

Sokrates selbst war nicht darüber hinausgekommen, daß er für das Bewußtsein überhaupt das einfache Wesen des Sichselbstdenkens, das Gute, aussprach und die bestimmten Begriffe vom Guten untersuchte, ob sie das, dessen Wesen sie ausdrücken sollten, gehörig ausdrückten, die Sache durch sie in der Tat bestimmt sei. Das Gute wurde als Zweck für den handelnden Menschen gemacht. Dabei ließ er die ganze Welt der Vorstellung, überhaupt das gegenständliche Wesen, für sich liegen, ohne einen Übergang von dem Guten, dem Wesen des Bewußten als eines solchen, zu dem Ding zu suchen und das Wesen als Wesen der Dinge zu erkennen. Denn wenn alle jetzige spekulative Philosophie das Allgemeine als das Wesen ausspricht, so hat dies, wie es zuerst auftritt, den Schein, eine einzelne Bestimmung zu sein, neben der es noch eine Menge anderer gibt. Erst die vollständige Bewegung des Erkennens hebt diesen Schein, und das System des Universums stellt sein Wesen als Begriff, als gegliedertes Ganzes dar.

Die verschiedenartigsten Schulen und Grundsätze gingen von dieser Bildung aus. Von dieser Art, wie Sokrates es hielt, werden eine Menge seiner Freunde erwähnt, welche ihm hierin getreu geblieben, nicht weitergingen und (viele sind Schriftsteller geworden) sich damit begnügten, Unterredungen seiner Art, entweder die er mit ihnen gehalten oder sie sonst gehört, geschichtlich richtig aufzuzeichnen oder selbst von dieser Art zu erfinden, im übrigen aber sich spe-

kulativer Untersuchungen zu enthalten und (sie hatten Richtung aufs Praktische) sich der Erfüllung der Pflichten ihres Standes und Lage fest und getreu und damit beruhigt und befriedigt zu erhalten. Xenophon ist der berühmteste, ausgezeichnetste unter diesen. Und wenn davon die Frage ist, ob er oder Platon getreuer uns den Sokrates nach seiner Persönlichkeit und seiner Lehre geschildert, so ist gar keine Rede davon, daß wir uns in Ansehung des Persönlichen und der Methode, des Äußeren der Unterredung überhaupt zwar ebensowohl von Platon ein getreues, vielleicht gebildeteres Bild von Sokrates erhalten können, aber daß wir uns in Ansehung des Inhalts seines Wissens und des Grades, wie sein Denken gebildet war, vorzüglich an Xenophon zu halten haben.

Unter Sokratikern verstehe ich die dem Sokrates näher gebliebenen Schüler und philosophischen Weisen. Was wir in ihnen finden, ist nichts anderes als die abstrakte Auffassung der Sokratischen Weise, die so einseitig erscheint und verschiedenartig wird. Man hat Sokrates den Vorwurf gemacht, daß aus seiner Lehre so verschiedenartige Philosophien hervorgegangen sind; dies liegt in der Unbestimmtheit, in der Abstraktion seines Prinzips selbst. Und eben sind es nur bestimmte Formen dieses Prinzips selbst, die zunächst in den philosophischen Ansichten, Weisen zu erkennen sind, die wir als Sokratisch bezeichnen.

Außer Xenophon haben aber ebensosehr eine Menge anderer Sokratiker Dialoge geschrieben, die teils sich auf wirkliche Unterredungen mit Sokrates gründeten, teils von ihnen in seiner Manier ausgearbeitet waren. Es werden Aischines, Phaidon, Antisthenes und eine Menge anderer erwähnt (von denen einige des Aischines auf uns gekommen sind), unter anderen die eines Schuhmachers Simon, »bei dem Sokrates oft in seiner Werkstätte einsprach und der das nachher sorgfältig aufschrieb, was Sokrates mit ihm gesprochen«. (Was das Literarische betrifft, so übergehe ich dies.) Seine Titel seiner sowie der anderen, die Dialoge hinterlassen ha-

ben, finden sich bei Diogenes Laertios angeführt[1]; sie haben aber kein Interesse für uns.

Von den Sokratikern hat sich ein Teil an die unmittelbare Lehre und Manier des Sokrates gehalten; ein anderer Teil aber ist darüber hinausgegangen, hat von Sokrates ausgehend eine der besonderen Seiten der Philosophie und des Standpunkts, auf den das philosophische Bewußtsein durch ihn gebracht wurde, ausgebildet und festgehalten. Dieser Standpunkt enthält nämlich die Absolutheit des Selbstbewußtseins in sich und die Beziehung seiner an und für sich seienden Allgemeinheit auf das Einzelne.

Von denjenigen, die einen eigentümlichen Wert haben, sind zuerst die Megariker zu nennen, an deren Spitze *Euklid* aus Megara steht. Nach dem Tode des Sokrates war die Folge, daß das Häufchen seiner Freunde sich aus Athen nach Megara flüchtete; wohin auch Platon ging. Euklides war dort ansässig und nahm sie nach Kräften (gut) auf. Als Sokrates' Urteil aufgehoben war und die Ankläger bestraft waren, sind die Sokratiker zum Teil zurückgekehrt, und alles wurde gleich ins Gleichgewicht gebracht. Wir haben drei dieser sokratischen Schulen zu betrachten. Außer der ersten noch die kyrenaische und die kynische, – alle drei sehr voneinander abweichende Schulen, woraus schon deutlich erhellt, daß Sokrates selber ohne positives System gewesen war. Es tut sich bei diesen Sokratikern die Bestimmung des Subjekts hervor, aber in einer Bestimmung des Allgemeinen. Das Wahre und Gute ist das Prinzip, das Absolute, und dieses erscheint zugleich als Zweck für das Subjekt, und dieser Zweck erfordert Nachdenken, Bildung des Geistes, Bildung des Denkens überhaupt, und daß man zu sagen wisse, was das Gute und Wahre überhaupt sei. Bei diesen sokratischen Schulen bleibt es im ganzen dabei stehen, daß das Subjekt sich selbst der Zweck ist und durch die Bildung seines Wissens seinen subjektiven Zweck erreicht. Die Form des Bestim-

1 M: II, § 122–123; § 60–61; § 105; VI, § 15–18

mens ist aber die Wissenschaft, das Allgemeine, – doch so, daß es nicht so abstrakt bleibt, sondern die Entwicklung der Bestimmungen des Allgemeinen die Wissenschaft gibt.

Die *Megariker* sind die abstraktesten; sie hielten sich an die Bestimmung des Guten. Das Prinzip der megarischen Schule war das einfache Gute, das Gute in einfacher Gestalt, das Prinzip der Einfachheit; mit der Behauptung der Einfachheit des Guten verband sie die Dialektik, und ihre Dialektik ist, daß alles Bestimmte, Beschränkte nichts Wahrhaftes sei. Bei den Megarikern war die Bestimmung, das Allgemeine zu wissen, und dieses Allgemeine galt ihnen als das Absolute in der Form des Allgemeinen, so daß es in dieser Form festgehalten werden sollte.

Die *Kyrenaiker* haben das Gute näher zu bestimmen gesucht und nannten es die Lust, das Vergnügen. Das Prinzip der kyrenaischen Schule scheint sehr von dem des Sokrates entfernt zu sein, erscheint sogar als Gegenteil. Wir stellen uns dies Prinzip des vergänglichen Daseins, der Empfindung, als direkt entgegengesetzt vor dem Guten; aber dies ist nicht der Fall. Die Frage ist, *was* das Gute sei, und da machte die kyrenaische Schule das Angenehme, das ein Bestimmtes zu sein scheint, zum Inhalte, – jedoch so, daß erfordert werde ein gebildeter Geist. Es ist hier gemeint das Vergnügen, wie es durch den Gedanken bestimmt wird. Den Kyrenaikern galt ebenfalls das Allgemeine, aber so, daß dieses eine Bestimmung erhalte, *was* es sei; diese Bestimmung setzten sie nun in die angenehme Empfindung.

Die *Kyniker* bestimmen das Gute auch näher, aber gegen die Kyrenaiker: es liege in den einfachen Bedürfnissen der Natur. Sie machen ebenso alles Besondere, Beschränkte, um das die Menschen sich bekümmern, zu etwas, was nicht zu begehren ist. Ihr Prinzip ist das Gute. Aber mit welchem Inhalt, welcher Bestimmung? Ihre Bestimmung ist, daß der Mensch sich an das zu halten habe, was der Natur gemäß sei, an das einfach Natürliche. Auch bei den Kynikern ist die Bildung des Geistes durch das Wissen des Allgemeinen das Prinzip;

aber durch dieses Wissen des Allgemeinen soll die Bestimmung des Individuums erreicht werden, daß es sich in der abstrakten Allgemeinheit halte, in Freiheit und Unabhängigkeit und gegen alles sonst Geltende gleichgültig.
Diese drei Schulen sind nicht weitläufig zu behandeln. Das Prinzip der Kyrenaiker ist später wissenschaftlicher zum Epikureismus ausgebildet worden, wie das der Kyniker von den Stoikern.

1. Die megarische Schule

Euklides wird angesehen als der Stifter der megarischen Weise zu denken. Weil er und seine Schule die Formen der Allgemeinheit festgehalten und alles Besondere zunichte zu machen gesucht und gewußt haben (weil ihnen ihre Sucht zu disputieren vorgeworfen wurde), so haben sie den Namen der Eristiker erhalten. Den Widerspruch, den die Seite der Einzelheit in sich hat, hielten vornehmlich die Megariker fest. Das Bewußtsein von allem Besonderen in Verwirrung zu bringen, kultivierten sie die Dialektik in sehr hohem Grade, trieben sie aber, wie ihnen nachgesagt wurde, zwar mit hoher Ausbildung, aber auch mit einer Art von Wut dermaßen, daß andere sagten, sie seien nicht eine Schule (σχολή), sondern eine χολή (Galle) zu nennen.[2] Sie legten sich vorzüglich auf die Ausbildung der Dialektik; wir sehen sie hiermit an die Stelle der eleatischen Schule und der Sophisten treten. Es scheint, daß sie die eleatische Schule neu aufgelegt haben (und sie sind so an sich dasselbe), nur aber teils so, daß, wenn die Eleaten Dialektiker für das Sein waren – »Das Wesen ist das Sein oder das Eine, nichts Besonderes ist Wahrhaftes« –, so hier die Megariker für das Sein als Gutes (die Skeptiker für das Beruhen des subjektiven Geistes in sich). Die Sophisten dagegen nahmen ihre Bewegung nicht in die einfache Allgemeinheit zurück, als Festes, Dauerndes.

2 M: Diogenes Laertios VI, § 24

Stilpon, Diodoros und Menedemos werden auch als berühmte Eristiker aufgeführt.

a. Euklides

Euklid ist der, von dem erzählt wird, daß bei der zwischen Athen und seinem Vaterlande, Megara, obwaltenden Spannung, in der Periode der heftigsten Feindschaft, er sich oft hatte in weiblichen Kleidern nach Athen geschlichen, selbst die Strafe des Todes nicht scheute, um nur Sokrates hören zu können, in seiner Gesellschaft zu sein.[3] Er ist nicht der Mathematiker. Euklid sprach den Satz aus: »Das Gute ist Eins«, und ist nur, »doch mit vielen Namen belegt; bald nennt man es Verstand, bald Gott, sonst auch Denken (νοῦς) und so fort. Was aber dem Guten entgegengesetzt ist, ist gar nicht.«[4] Das Prinzip war also hier das Gute als einfach, die Einfachheit des Wahren, die Identität desselben. Es erhellt schon hieraus, daß die Megariker das Gute als das absolute Wesen in allgemeinerer Bedeutung als Sokrates überhaupt aussprachen; aber dabei bestimmt nicht, wie Sokrates, noch die Menge von Vorstellungen nebenher gelten ließen, als etwa daß sie kein Interesse für den Menschen haben sollten. Sondern sie bekämpften sie als noch geltend und nur etwas Gleichgültiges für den Menschen seiend, – sondern behaupteten, daß sie gar nichts sind. So sind sie in der Bestimmung der Eleaten; es ist nur das Sein, sagten sie, das Negative ist gar nicht. Daß alles andere gar nicht ist, haben die Megariker auch wie die Eleaten gezeigt. Sie haben in allen Vorstellungen Widersprüche aufgezeigt; das ist ihre Disputiersucht.

Hierin diente ihnen nun ihre Dialektik. Da die Dialektik das Aufzeigen dieser Nichtigkeit ist, so sind die Megariker darin vornehmlich berühmt geworden, außer dem Euklid

3 M: Aulus Gellius, *Noctes atticae* VI, 10

4 M: Diogenes Laertios II, § 106; vgl. Cicero, *Academicae quaestiones* IV, 42

insbesondere Eubulides und später Stilpon, deren Dialektik sich gleichfalls auf Widersprüche, die in der äußeren Vorstellung und in der Rede vorkommen, bezog, so daß sie auch zum Teil in ein bloßes Spiel der Rede überging. Sokrates machte nur einzelne, besonders moralische Vorstellungen oder Vorstellungen vom Wissen wankend, – gelegentliche Dialektik; die Megariker hingegen machten die Dialektik zu etwas Allgemeinerem und Wesentlicherem. Wenn Sokrates sich an die gang und gäben Vorstellungen von Pflicht, von moralischem Guten und an die nächsten Vorstellungen und Weisen zu sprechen, was das Wissen sei, hielt, so wendeten sich die Megariker (ihre philosophische Dialektik) mehr an das Formelle des Vorstellens und Sprechens, noch nicht wie die späteren Skeptiker an die Bestimmtheiten der reinen Begriffe; denn Wissen, Denken in abstrakten Begriffen war noch nicht vorhanden. Sie sind auf alle Weise scharfsinnig, darin Widersprüche zu zeigen und darein zu verwickeln, um so den anderen in Verlegenheit zu setzen. Von ihrer eigentlichen Dialektik wird nicht viel erzählt, mehr von der Verwirrung, die sie im gewöhnlichen Bewußtsein, in der Vorstellung hervorgebracht haben. Es werden darüber eine Menge Anekdoten erzählt. Auf die Manier der gewöhnlichen Konversation haben sie die Dialektik angewendet. Was wir Späße nennen, war ihr ausdrückliches Geschäft. Sokrates wendete so auch die Betrachtung über gewöhnliche Gegenstände hin und her. (In unserer Konversation behauptet ein Individuum etwas, macht dies interessant, geltend.) Viele Anekdoten von ihren Disputierkünsten, von ihren Rätseln sind spaßhaft, andere aber betreffen allerdings eine entschiedene Kategorie des Denkens; diese ergreifen sie und zeigen, wie man, wenn man sie gelten läßt, in Widersprüche gerät, in Widerspruch mit sich kommt.

»Euklid soll, seines hartnäckigen Disputierens ungeachtet, in seinem Disputieren selbst der ruhigste Mann gewesen sein. Man erzählt, einst bei einem Streite wurde sein Gegner so aufgebracht, daß er ausrief: Ich will sterben, wenn ich mich

nicht an dir räche! Euklid habe hierauf ruhig erwidert: Und ich will sterben, wenn ich dir nicht durch die Milde der Gründe (*lenitate verborum*) deinen Zorn so besänftige, daß du mich wie vorhin liebst.«[5]

b. Eubulides

Alles Besondere also zeigten sie als ein Nichtiges auf und legten sich auf eine Menge von Wendungen und Erfindungen, um das Bewußtsein in den Kategorien zu verwirren. Manche solcher Wendungen mit ihren Namen sind uns aufbewahrt; es sind vorzüglich die Sophismen, deren Erfindung dem *Eubulides* aus Milet, einem Schüler Euklids, zugeschrieben wird.[6] Das Erste, was uns dabei einfällt, wenn wir sie hören, ist, daß es gemeine Sophismen sind, die nicht der Widerlegung, kaum des Anhörens wert sind. Wir erklären so etwas eben sogleich für Sottisen; wir sehen sie für frostige Späße an. Allein in der Tat ist es leichter, sie zu verwerfen, als bestimmt sie zu widerlegen. Sie gehen eigentlich darauf, das gemeine Sprechen zu verführen, zu verwirren und ihm zu zeigen, daß es sich widerspricht. Sie haben nicht eigentlichen wissenschaftlichen Wert. Sondern was wir im gemeinen Sprechen gelten lassen, uns verstehen, wissen, was der andere damit meint, und ebenso, daß der andere uns versteht, und damit zufrieden sind (oder wir trösten uns damit, daß Gott uns versteht), darauf zum Teil gehen diese Sophismen eigentlich, das Unbefriedigende desselben zu zeigen, wenn man es genau so nimmt, wie es gesprochen wird. Das gemeine Sprechen in Verlegenheit setzen, zu antworten, scheint Spiel, Spaß, läppisch: der andere wisse wohl, was man meine, er sitze auf dem Worte; es laufe auf formelle Widersprüche hinaus, – ein sachleeres Wortspiel. Unsere deutsche Ernsthaftigkeit verbannt daher auch die

5 M: Plutarch, *De fraterno amore*, 489 D (ed. Xyland.); Stobaios, *Sermones* LXXXIV, 15; Brucker I, 611
6 M: Diogenes Laertios II, § 108

Wortspiele als einen schalen Witz. Allein die Griechen achteten das reine Wort und die reine Behandlung eines Satzes ebenso als die Sache. Und wenn Wort und Sache einander entgegengesetzt wird, ist das Wort das Höhere; denn die nicht ausgesprochene Sache ist eigentlich ein unvernünftiges Ding, das Vernünftige existiert nur als Sprache.

Überhaupt finden wir auch bei Aristoteles in seinen sophistischen Elenchen eine Menge solcher Beispiele, die von den alten Sophisten ebensogut als den Eristikern herkommen, und die Auflösungen davon. Eubulides hat gegen Aristoteles geschrieben, nichts davon ist auf uns gekommen. Auch bei Platon finden sich solche Späße, Zweideutigkeiten, um die Sophisten lächerlich zu machen und zu zeigen, mit welchen Unbedeutendheiten sie sich abgegeben haben. Die Eristiker sind jedoch noch weitergegangen. Sie sind die Spaßmacher an den Höfen, z. B. der Ptolemäer, geworden; so Diodor.[7] Aus den geschichtlichen Umständen sehen wir, daß diese dialektische Beschäftigung, die anderen in Verlegenheit zu setzen und sie aufzulösen zu wissen, eine allgemeine Beschäftigung der griechischen Philosophen auf öffentlichen Plätzen als selbst ein Spiel an den Tafeln der Könige war. Wie die Königin aus dem Morgenlande zu Salomon kam, ihm Rätsel aufzugeben, um sie aufzulösen, so sehen wir an den Tischen der Könige die geistreiche Unterhaltung und Versammlung von Philosophen, die sich so schikanierten und freuten. Die Griechen waren ganz verliebt im Auffinden von Widersprüchen, die man im Sprechen, in der gewöhnlichen Vorstellung begehe, – eine Bildung, welche sich das formelle Sprechen (oder Sätze, oder die abstrakten Momente), nicht um eine Wahrheit oder gegen das, was man eine Wahrheit nennt, zum Gegenstande machte und ein Bewußtsein über seine Ungenauigkeit ist oder vielmehr über die Ungleichheit, die darin vorkommt, sie aufzeigt, zum Bewußtsein bringt und dadurch den Widerspruch ans Licht bringt, der darin

7 M: ibid., § 109, 111–112

liegt. Der Gegensatz erscheint nicht als reiner Gegensatz des Begriffes, sondern wie er so durchwebt ist mit konkreten Vorstellungen. Sie wenden sich weder an den konkreten Inhalt noch an den reinen Begriff. Jeder Satz besteht aus einem Subjekt und Prädikat, sie sind verschieden, in der Vorstellung meinen wir ihre Einheit; und was dem gewöhnlichen Bewußtsein das Wahre ist, ist das Einfache, das sich nicht Widersprechende. Aber in der Tat der einfache, sich selbst gleiche Satz ist Tautologie, gar nichts gesagt; und wo etwas gesagt sein soll, sind es Verschiedene und, indem ihre Verschiedenheit zum Bewußtsein kommt, Widersprechende. Das gemeine Bewußtsein ist aber dann am Ende; wo es Widerspruch findet, findet es nur die Auflösung, das Sich-Aufheben. Es hat den Begriff nicht, daß nur die Einheit Entgegengesetzter das Wahre ist, – nicht, daß in jedem Satze Wahrheit und Falschheit ist, wenn Wahrheit in dem Sinne des Einfachen, Falschheit in dem Sinne des Entgegengesetzten, Widersprechenden genommen wird; sondern das Positive (jene Einheit), das Negative (dieser Gegensatz) fallen auseinander.

In Eubulides' Sätzen war die Hauptbestimmung die, daß, weil das Wahre einfach sei, auch eine einfache Antwort erfordert werde, – daß also nicht, wie dies von Aristoteles[8] geschehen ist, mit Bezug auf gewisse Rücksichten geantwortet werde, wie dies auch wirklich im ganzen die Forderung des Verstandes ist. Die Verführung besteht darin, entweder Ja oder Nein zu verlangen; eins von beiden wagt man nicht. Dadurch wird man in Verlegenheit gesetzt; es ist Roheit, nicht zu antworten zu wissen. Die Einfachheit des Wahren wird also als Prinzip aufgefaßt. Bei uns kommt dies z. B. in der Form vor, daß von Entgegengesetzten das eine wahr, das andere falsch ist, daß ein Satz *entweder* wahr *oder* nicht wahr ist; daß ein Gegenstand nicht zwei entgegengesetzte Prädikate haben kann. Das ist der Grundsatz des Verstan-

8 M: *Sophistici elenchi*, c. 24

des, das *principium exclusi tertii*; das ist von großer Wichtigkeit in allen Wissenschaften. Dieses steht in Verbindung mit dem Prinzip des Sokrates und Platon: »Das Wahre ist das Allgemeine«; dieses abstrakt ist die Verstandesidentität, – was wahr sein soll, darf sich nicht widersprechen. Bei Stilpon kommt dies noch mehr zum Vorschein. Die Megariker halten also diesen Grundsatz unserer verständigen Logik fest; die Form der Identität wird für die Wahrheit gefordert. Sie hielten sich nun bei dergleichen nicht an das Allgemeine, sondern sie suchten in der gewöhnlichen Vorstellung Beispiele, durch die sie in Verlegenheit setzten, und brachten dies in eine Art von System. Wir werden einige Beispiele, die uns aufbewahrt sind, beibringen.

α) Ein Elenchos hieß *der Lügende*. Wenn jemand gesteht, daß er lüge, lügt er da oder sagt er die Wahrheit?[9] Es wird eine einfache Antwort gefordert; als das Wahre gilt das Einfache, das Eine, wodurch das Andere ausgeschlossen wird. Wenn er gefragt wird, ob er lüge, muß er da Ja oder Nein antworten? Wird gesagt, er sage die Wahrheit, so widerspricht dies dem Inhalt seiner Rede; denn er gesteht ja, daß er lüge. Indem er Ja sagt (er lüge), so sagt er ja vielmehr die Wahrheit; lügt also nicht und lügt, – so ist das ebenso, wie wenn er die Wahrheit sagte gegen das, was gesagt wird. Und doch wird, weil die Wahrheit einfach sei, eine einfache Antwort gefordert. Eine einfache Antwort läßt sich nicht geben. Es ist hier eine Vereinigung zweier Entgegengesetzter, des Lügens und der Wahrheit, gesetzt (wir sehen den unmittelbaren Widerspruch), die zu allen Zeiten in verschiedenen Formen wieder aufgekommen ist und die Menschen beschäftigt hat. Chrysipp, ein berühmter Stoiker, hat sechs Bücher hierüber geschrieben.[10] Ein anderer, Philetas von Kos, ist an der Schwindsucht gestorben, die er sich durch übermäßiges Studieren, diese Zweideutigkeit aufzulösen,

---

9 M: Cicero, *Academicae quaestiones* IV, 29; *De divinatione* II, 4
10 M: Diogenes Laertios VII, § 196

zugezogen.[11] Es ist ganz etwas Ähnliches, wenn wir in neueren Zeiten Menschen sich aufzehren sehen, welche sich in die Quadratur des Zirkels vertiefen, – ein Satz, der beinahe unsterblich geworden. Sie suchen ein einfaches Verhältnis von etwas Inkommensurablem; diese Verwirrung – eine einfache Antwort, da ihr Inhalt ein widersprechender ist. Dies Geschichtchen hat sich weiter herunter vererbt und wieder reproduziert, – wie in dem *Don Quijote* ganz dasselbe vorkommt. Sancho, Statthalter der Insel Barataria, wird mit vielen verfänglichen Fällen versucht, als er zu Gericht sitzt, unter anderen mit folgendem Handel: In seiner Statthalterschaft befindet sich eine Brücke, die ein reicher Mann zum Besten der Reisenden hatte errichten lassen, – aber einen Galgen dabei. Jedem war der Übergang über die Brücke gestattet mit der Bedingung, daß er die Wahrheit sagen müssen, wohin er gehe; log er, so mußte er an dem Galgen baumeln. Nun kam einer an die Brücke, und auf die Frage, wohin er gehe, erklärte er, er sei hierher gekommen, um an diesen Galgen gehängt zu werden. Die Brückenaufseher waren in großer Verlegenheit hierüber. Denn hingen sie ihn, so hatte er die Wahrheit gesagt, und man mußte ihn passieren lassen; ließen sie ihn laufen, so hätte er die Unwahrheit gesagt. In dieser Verlegenheit wandten sie sich an die Weisheit des Statthalters, der den weisen Ausspruch tat, daß in so zweifelhaften Fällen man die gelindeste Maßregel zu ergreifen und ihn also laufen zu lassen habe. Sancho hat sich nicht den Kopf zerbrochen. Was Folge sein soll, wird zum Inhalte oder Ursache selbst gemacht mit einer Bestimmung, welche das Gegenteil des Inhalts als Folge ist: Hängen als wahr gesprochen soll nicht das Hängen als Folge haben; Nicht-Hängen als Tat, Geschehenes, soll zur Folge haben das Hängen. So ist die höchste Strafe als Folge der Tod; beim Selbstmord ist der Tod selbst zum Inhalte des Verbrechens gemacht, kann also nicht als Strafe sein.

---

11 M: Athenaios IX, p. 401 (ed. Casaubon, 1597)

Ich führe ferner gleich noch ein solches Beispiel nebst der Antwort an. »Menedemos wurde gefragt, ob er seinen Vater zu schlagen aufgehört habe.« Man wollte ihn in Verlegenheit setzen; Ja oder Nein zu antworten, ist hier gleich bedenklich. Denn sage ich Ja, so habe ich ihn also geschlagen, – Nein, so schlage ich noch fort. »Menedemos erwiderte: Ich habe weder aufgehört, noch habe ich ihn geschlagen.« Der Gegner wollte sich damit nicht zufrieden geben.[12] Durch diese Antwort, die zweiseitig ist, eins sowohl als das andere aufhebt, ist die Frage in der Tat beantwortet; ebenso wie die obige Frage, ob der wahr rede, der gesteht, daß er lüge: er redet wahr und lügt zugleich, und die Wahrheit ist dieser Widerspruch. Aber ein Widerspruch ist nicht das Wahre; dieser kann nicht in die Vorstellung (Sancho Pansa) kommen. Im Bewußtsein tritt der Widerspruch, das Bewußtsein der Entgegengesetzten, hervor; er ist nur an ihnen aufzuzeigen. Er kommt vor in sinnlichen Dingen, Sein, Zeit; ihr Widerspruch wird auseinandergehalten. Diese Sophismen sind nicht Schein eines Widerspruchs, sondern es ist wirklicher Widerspruch vorhanden. Im Beispiel ist zweierlei vorgelegt, eine Wahl; aber die Bestimmung selbst ist ein Widerspruch.

β) Der *Verborgene* und die *Elektra*[13] gehen darauf, daß der Widerspruch gesetzt wird, jemanden zugleich zu kennen und nicht zu kennen. Ich frage einen: Kennst du deinen Vater? Er antwortet: Ja. Ich frage weiter: Wenn ich dir nun jemand zeige, der hinter einem Vorhange verborgen ist, kennst du ihn? – Nein. – Nun es ist dein Vater; du kennst also deinen Vater nicht. Ebenso bei der Elektra. Soll von ihr gesagt werden, sie kannte ihren Bruder Orest, der vor ihr stand, oder nicht? Diese Wendungen sehen flach aus; inzwischen ist es interessant, sie näher zu betrachten.

α) Kennen behauptet: einen in der Vorstellung als Diesen

---

12 M: Diogenes Laertios II, § 135

13 M: Brucker I, 613

haben, – nicht unbestimmt im allgemeinen, sondern als Diesen; β) nun wird er aufgezeigt als ein Dieser, – der Verborgene oder Orest ist ein Dieser. Aber Elektra kennt ihn nicht, ihre Vorstellung erkennt ihn; der Diese der Vorstellung und der Diese hier sind ihr nicht dasselbe. In der Tat aber ist der Diese der Vorstellung eben nicht ein wahrer Dieser. Dieses Widersprechende wird durch die Bestimmung (ὅρος) gelöst: sie kannte ihn in ihrer Vorstellung, aber nicht als Diesen. So dort. Der Sohn kennt den Vater, wenn er ihn sieht, d. h. wenn er ein Dieser für ihn ist; verborgen aber ist er nicht ein Dieser für ihn, sondern ein aufgehobener Dieser. Der Verborgene als ein Dieser in der Vorstellung wird ein allgemeiner und verliert sein sinnliches Sein. Es kommt in diesen Geschichtchen gleich der höhere Gegensatz des Allgemeinen und des Diesen herein, insofern In-der-Vorstellung-Haben überhaupt im Elemente des Allgemeinen ist. Als Dieser aufgehoben, ist er nicht nur Vorstellung; Wahrheit ist im Allgemeinen, – Bewußtsein hierüber. Das Allgemeine ist dann eben dies, daß es die Einheit Entgegengesetzter ist; es ist in dieser Bildung der Philosophie überhaupt das Wesen und das Dieses, das sinnliche Sein darin aufgehoben, das Negative des Diesen. (Dies Bewußtsein, daß das diese sinnliche Sein im Allgemeinen aufgehoben ist, ist es besonders, was von Stilpon sich aufgezeichnet findet.)

γ) Andere von dergleichen Witzen sind bedeutender; z. B. die Argumentationen, die σωρείτης und φαλακρός, jene der *Häufende*, diese der *Kahle* genannt wird. Beide beziehen sich auf das schlechte Unendliche und das quantitative Fortgehen, das zu keinem qualitativen Gegensatze kommen kann und sich am Ende doch bei einem qualitativ absoluten Gegensatze befindet. Der Phalakros ist das umgekehrte Problem vom Sorites. Es wird gefragt: Macht *ein* Korn einen Haufen? Oder: Macht *ein* Haar weniger einen Kahlkopf? – Nein. – Noch eins? – Noch keinen. Diese Frage wird immer wiederholt, während immer ein Korn dazugelegt oder ein Haar ausgezogen wird. Wo nun endlich ge-

sagt wird, daß es doch ein Haufen oder Kahlkopf sei, so hat also das zuletzt zugelegte Korn oder das zuletzt ausgerissene Haar den Haufen oder Kahlkopf ausgemacht, was zuerst geleugnet wurde. Aber wie kann wieder ein Korn einen Haufen bilden, der doch aus so vielen Körnern besteht? Der Satz ist: Ein Korn macht keinen Haufen. Der Widerspruch ist, daß Eins Setzen oder Nehmen ebenso ins Entgegengesetzte, das Viele, übergeht. Eins Wiederholen ist Setzen des Vielen; die Wiederholung macht, daß einige viele Körner zusammenkommen. Das Eins wird zu seinem Gegenteil, einem Haufen; das weggenommene Eins wird zur Kahlheit. Eins und ein Haufen sind sich entgegengesetzt, aber auch eins; oder das quantitative Fortgehen scheint nichts zu verändern, bloß zu vermehren und zu vermindern, ist aber zuletzt ins Gegenteil übergegangen. Eine unendlich kleine oder unendlich große Größe ist keine Größe mehr. Wir trennen Qualität und Quantität immer voneinander. Dies Viele ist ein quantitativer Unterschied; aber dieser gleichgültige Unterschied der Menge, Größe schlägt hier endlich um in den qualitativen Unterschied. Diese Bestimmung ist von der größten Wichtigkeit, was jedoch unserem Bewußtsein nicht unmittelbar vorliegt. Z. B. *ein* Groschen, *ein* Taler, sagt man, macht nichts aus; mit allem dem Nichts-Ausmachen wird der Beutel leer, macht was aus, – ein sehr qualitativer Unterschied. Das Wasser wird erwärmt, es wird immer wärmer; und bei 80° Reaumur schlägt es plötzlich um in Dampf. Dieser Unterschied, Gegensatz von Quantität und Qualität ist sehr wichtig; aber das Dialektische ihres Überganges ineinander ist das, was unser Verstand nicht anerkennt, – er bleibt dabei: das Qualitative ist nicht quantitativ, und das Quantitative ist nicht qualitativ. In jenen Beispielen, die wie Späße aussehen, liegt die gründliche Betrachtung der Denkbestimmungen, auf die es ankommt.

Sie haben unzählig viele solcher Späße gehabt; einige sind von wichtigerer, andere von unbedeutender Art. Eine Menge anderer Wendungen führt Aristoteles an in seinen Elenchen,

die alle einen sehr formellen Widerspruch, der in der Sprache vorkommt, aufzeigen, – einen Widerspruch, der in der Form der Sprache liegt, weil eben in ihr das Einzelne ins Allgemeine aufgenommen ist.[14] »Wer ist *das*? – Es ist Sokrates. – Ist Sokrates nicht *generis masculini*? – Ja. – *Das* ist *generis neutrius*, also wird Sokrates *generis neutrius* gesetzt.« Oder Aristoteles erzählt auch folgendes Argument; es ist ein Handwerksburschenwitz, wie er sich im Eulenspiegel findet. Aristoteles gibt sich dabei redlich viel Mühe, die Verwirrung aufzuheben. »Du besitzest einen Hund, der Junge hat; dieser Hund ist also Vater. Du hast also einen Vater, dessen Junge Hunde sind; du selbst bist also ein Bruder von Hunden und selbst ein Hund.« In Erfindung von dergleichen Witzen sind die Griechen der damaligen und späteren Zeit ganz unerschöpflich gewesen. Bei den Skeptikern werden wir späterhin die dialektische Seite weiter ausgebildet und auf einen höheren Punkt gebracht sehen.

c. Stilpon

Einer der berühmtesten Eristiker ist Stilpon, ein geborener Megariker. Diogenes erzählt, daß er ein sehr gewaltiger Streiter gewesen. »Er übertraf alle so sehr an Scharfsinn der Rede, daß ganz Griechenland um seinetwillen (ἀφορῶσαν εἰς αὐτόν) in Gefahr gewesen (wenig fehlte), zu megarisieren (μεγαρίσαι).« Er lebte zur Zeit Alexanders des Großen und nach seinem Tode (Ol. 114, 1; 324 v. Chr.) in Megara, wo die Generale Alexanders Krieg miteinander führten. »Ptolemaios Soter, Demetrios Poliorketes, des Antigonos Sohn, erwiesen ihm, wie sie Megara eroberten, viele Ehre. In Athen soll alles aus den Werkstätten herausgelaufen sein, um ihn zu sehen; und als ihm jemand sagte, man bewundere ihn wie ein fremdes Tier, antwortete er: Nein, sondern wie einen wahren Menschen.«[15] Bei Stilpon hebt sich dies

14 M: *Sophistici elenchi*, c. 14, 24
15 M: Diogenes Laertios II, § 119, 113, 115

vornehmlich heraus, daß er das Allgemeine im Sinne der formellen, abstrakten Verstandesidentität nahm. Die Hauptsache in seinen Beispielen ist aber immer die, die Form der Allgemeinheit gegen das Besondere geltend gemacht zu haben.

α) Diogenes führt zuerst in Beziehung auf den Gegensatz des *Diesen* und des *Allgemeinen* von ihm an: »Wer sage, es sei (ein) Mensch (wer Mensch sage), sage niemand; denn er sage nicht diesen oder jenen. Denn warum eher diesen als jenen? Also auch nicht diesen.«[16] Daß Mensch das Allgemeine ist und nicht Dieser bestimmt gemeint ist, gibt jeder leicht zu; aber Dieser bleibt uns noch in unserer Vorstellung daneben stehen. Allein Stilpon sagt, daß der Diese gar nicht sei und *gesagt* werden könne, daß nur das Allgemeine ist. Diogenes Laertios sagt: »Er hob die Gattungen auf.« Vielmehr läßt sich aus dem, was von ihm angeführt wird, das Gegenteil schließen: daß er das Allgemeine behauptet und das Einzelne aufgehoben; – Tennemann (Bd. II, S. 158) meint freilich auch: die Gattungen.

Eben dies, daß die Form der Allgemeinheit festgehalten wird, drückt sich weiter in einer Menge von Anekdoten aus, die von Stilpon aus dem gemeinen Leben erzählt werden. So sagt er: »Der Kohl, der hier aufgezeigt (verkauft) wird, ist nicht. Denn der Kohl ist schon vor vielen tausend Jahren gewesen; also ist der Kohl *nicht dieser* aufgezeigte«[17], d. h. nur das Allgemeine ist, *dieser* Kohl ist nicht. Wenn ich sage, *dieser* Kohl, so sage ich ganz etwas anderes, als ich meine; denn ich sage: alle anderen Kohle.

Noch wird angeführt eine Anekdote in diesem Sinne. »Er war in Unterredung mit Krates, einem Kyniker, begriffen und brach sie ab, um Fische zu kaufen. Krates sagte darüber: Wie, du verläßt die Rede?« (In dem Sinne, wie auch im gemeinen Leben einer ausgelacht wird oder für ungeschickt gilt, der nichts zu antworten zu wissen scheint, und die Rede

16 M: ibid., § 119
17 M: ibid.

so Großes gilt, daß es besser scheint, wenn nur überhaupt etwas geantwortet wird, besser als gar nichts, und man keine Antwort schuldig bleibt.) »Stilpon antwortete: Keineswegs, sondern die Rede habe ich, dich aber verlasse ich; denn die Rede bleibt, aber die Fische werden verkauft.«[18] Was in diesen einfachen Beispielen erwähnt wird, erscheint trivial, weil es solch eine triviale Materie ist; in anderen Formen erscheint es wichtiger, um weitere Bemerkungen darüber zu machen.

Überhaupt daß das Allgemeine im Philosophieren geltend gemacht wird, so daß sogar nur das Allgemeine gesagt werden könne, und das Diese, gemeinte, gar nicht, – dies ist ein Bewußtsein und Gedanke, zu dem die philosophische Bildung unserer Zeiten noch gar nicht gekommen ist. Der gemeine Menschenverstand oder auch der Skeptizismus neuerer Zeit oder Philosophie überhaupt, die behauptet, daß die sinnliche Gewißheit Wahrheit habe oder daß dies wahr sei, daß es außer uns sinnliche Dinge gebe, und was er sehe, höre als solcher usf., jeder für wahr halte, – mit diesen braucht sich eigentlich gar nicht eingelassen zu werden in Ansehung einer Widerlegung aus Gründen; sie behaupten unmittelbar, das Unmittelbare sei das Wahre. Sie brauchen nur nach dem aufgefaßt zu werden, was sie sagen; sie sagen nämlich immer etwas anderes, als sie meinen. Es ist das Frappanteste, daß sie das gar nicht sagen können, was sie meinen. Sie sagen: das Sinnliche; dies ist ein Allgemeines, alles Sinnliche, ein Negatives des Diesen, – oder Dieser ist alle Diese. Das Denken enthält nur Allgemeines, das Diese ist nur ein Gemeintes; sage ich: Dieses, so ist es das Allgemeinste; z. B.: Hier ist das, was ich zeige, – Jetzt, indem ich rede; aber Hier und Jetzt ist alle Hier und Jetzt. Wenn ich sage: Ich, so meine ich *mich*, diese einzelne Person von allen anderen unterschieden. Ich bin aber eben *so* ein Gemeintes; ich kann *mich*, der ich meine, gar nicht sagen. Ich ist abso-

18 M: ibid.

luter Ausdruck. Ich und kein anderer als Ich, – so sagen alle von sich; Ich ist jeder. Wer ist da? – Ich. – Das sind alle. Allgemeines ist; aber auch das Einzelne – ist nur Allgemeines, so sehr, daß im Wort, Sprache, einer Existenz aus dem Geiste geboren, das Einzelne, wie es gemeint wird, gar nicht Platz finden kann. Die Sprache drückt wesentlich nur Allgemeines überhaupt aus; was man aber meint, ist das Besondere, Einzelne. Man kann daher das, was man meint, in der Sprache nicht sagen. Wenn ich mich durch das Alter, Geburtsort, das, was ich getan, wo ich zu dieser Zeit gewesen bin oder bin, unterscheiden und als diesen Einzelnen bestimmen will, so geht es damit ebenso. Ich bin jetzt so viele Jahre alt; aber eben dies Jetzt, das ich sage, ist alle Jetzt. Bestimme ich von einer Zeitperiode an (Christi Geburt usf.), so ist diese Epoche allein fixiert wieder durch das Jetzt, das sich immer verrückt – eins durchs andere: von Jetzt an vor 1805 Jahren, und Jetzt ist 1805 nach Christi Geburt. Sie bestimmen nur einander; aber das Ganze ist unbestimmt, hat ein anfang- und endloses Vor und Nach. Ebenso *Hier*; Dieser hier ist ein jeder, jeder ist in einem Hier. Es ist dies die Natur der Allgemeinheit, die sich in der Sprache geltend macht. Wir helfen uns dann durch den Namen überhaupt, womit wir vollkommen etwas Einzelnes bestimmen, – Dieses, das so heißt. Allein wir geben zu, nicht die Sache selbst ausgesprochen zu haben. Der Name als Name ist kein Ausdruck, der das enthält, was ich bin; er ist ein Zeichen – und ein zufälliges Zeichen – des tätigen Gedächtnisses.

β) Indem Stilpon das Allgemeine als das *Selbständige* aussprach, *löste er alles auf*. »Das ist verschieden, dessen Bestimmung verschieden ist«; das Fixieren der Bestimmung ist Fixieren zur Selbständigkeit. So die Eigenschaften der Dinge; sind sie Bestimmtheit (λόγος) für sich, so ist das Ding Aufgelöstes, Aggregat von vielen selbständigen Bestimmungen. Dies hat Stilpon behauptet. Dessen Bestimmungen (λόγοι, in Form der Allgemeinheit) verschieden sind, ist ein Anderes.

Weil die »Bestimmungen« (welche das Reale sind) »getrennt sind«, so gibt es nichts Individuelles. »Sagt man: Sokrates ist musisch, Mensch, so sind diese εἴδη voneinander verschieden«; ist Sokrates also Einer, so hat dies keine Wahrheit, – nur das Allgemeine ist das Wahre.[19]

γ) Es ist sehr merkwürdig, daß diese Form der *Identität* im Stilpon zum Bewußtsein kam: Man dürfe keinem Gegenstande ein verschiedenes Prädikat beilegen[20], – identischer Satz. »Wenn wir von einem Pferde das Laufen aussagen, sagt er nicht, daß das Prädikat mit dem Gegenstande, dem es beigelegt wird, identisch ist. Sondern eine andere sei die Begriffsbestimmung ›Mensch‹, eine andere die ›gut‹; ebenso unterscheiden sich ›Pferd‹ und ›Laufen‹. Denn wenn wir nach dem Begriffe eines jeden gefragt werden, so geben wir für beide nicht denselben an. Daher irren die, welche Verschiedenes von Verschiedenem aussagen. Denn wäre ›Mensch‹ und ›gut‹ dasselbe und ebenso ›Pferd‹ und ›laufen‹, wie könnte man auch von dem Brot und der Arznei das ›gut‹ und vom Löwen und Hunde das ›Laufen‹ aussagen?«[21] »Man müsse also nicht sagen, der Mensch ist gut, noch der Mensch ist ein Feldherr, sondern der Mensch ist nur der Mensch, gut nur gut, der Feldherr nur der Feldherr; nicht, zehntausend Ritter, sondern Ritter sind nur Ritter, zehntausend sind nur zehntausend.«

2. Die kyrenaische Schule

Sokrates wollte sich als Individuum ausbilden; so auch seine Schüler, ebenso die kynische und kyrenaische Schule. Die Kyrenaiker blieben nicht bei der Bestimmung des Guten im allgemeinen stehen, sondern sie suchten das Gute näher zu bestimmen und setzten es in das Vergnügen, die Lust des

19 M: Simplicius zu Aristoteles, *Physik* (26), (Tennemann, Bd. II, S. 161)
20 M: Plutarch, *Adversus Coloten*, c. 22, p. 1119 (ed. Xyl.)
21 M: ibid., c. 23, p. 1120

Einzelnen. Die Kyniker scheinen *dem* ganz entgegen zu sein. Individuelles Leben, praktische Philosophie ist Hauptzweck. Die Kyrenaiker nun befriedigen ihre besondere Subjektivität; unter Lust kann man jedes verstehen. Die Kyniker befriedigen auch das Subjekt; so sind sie identisch mit den Kyrenaikern. Der bestimmte Inhalt der Befriedigung ist aber das Naturbedürfnis; sie drücken so Negativität gegen das, was andere tun, anderen gilt, aus. Im ganzen haben diese Schulen denselben Zweck: Freiheit und Selbständigkeit des Individuums.

Das Prinzip der kyrenaischen Schule ist einfach dies, daß es die Bestimmung des Menschen, sein Höchstes, Wesentliches sei, das Vergnügen, angenehme Empfindungen zu suchen. Vergnügen ist bei uns ein triviales Wort. Wir sind es gewohnt, daß es ein Höheres gibt als das Vergnügen, sind es gewohnt, es als inhaltslos zu betrachten. Man kann es auf tausenderlei Weise haben, es kann das Resultat vom Allerverschiedensten sein, und diese Verschiedenheit ist in unserem Bewußtsein als sehr wichtig und höchst wesentlich. So erscheint uns zunächst das Prinzip als trivial; und es ist auch im allgemeinen so. Vor der Kantischen Philosophie ist eigentlich das allgemeine Prinzip die Glückseligkeitslehre gewesen, und die Gesichtspunkte angenehmer oder unangenehmer Empfindungen waren bei den Philosophen damaliger Zeit als eine letzte, wesentliche Bestimmung, z. B. bei Mendelssohn, Eberhardt usw., wo sogar eine Tragödie angenehme Empfindungen erwecken soll, vermittels der unangenehmen, die darin dargestellt sind.

a. Aristippos

Die Kyrenaiker haben ihren Namen von Aristipp aus Kyrene in Afrika, dem Urheber und Haupt der Schule. Er war lange mit Sokrates umgegangen und hatte sich bei ihm gebildet, oder er war vielmehr schon ein entschiedener, gebildeter Mensch, ehe er den Sokrates aufsuchte. Er hatte von

ihm entweder in Kyrene oder bei den Olympischen Spielen, welche die Kyrenaiker als Griechen ebenfalls besuchten, gehört. Sein Vater war ein Kaufmann, und er selbst kam auf einer Reise, die Handelsverhältnisse zum Zweck hatte, nach Athen.[22] Mit den allgemeinen Worten des Sokrates vom Guten und Schönen hat er sich nicht befriedigt (gab ihnen bestimmten Inhalt, – Sokrates nicht), sondern das ins Bewußtsein reflektierte Wesen bestimmt, und zwar in seiner höchsten Bestimmtheit als Einzelheit genommen. Das Wesen, das Allgemeine, das Denken ist ihm die Seite der Realität als einzelnes Bewußtsein, um welche sich der Mensch zu bekümmern hat, – Vergnügen und Genuß das einzige, was zu suchen vernünftig ist.

Bei Aristipp ist sein Charakter, seine Persönlichkeit das Wichtigste. Er suchte das Vergnügen als ein ganz gebildeter Geist, als ein Mensch, der sich eben durch die Bildung des Gedankens zur vollkommenen Gleichgültigkeit gegen alles Besondere, gegen Leidenschaften, gegen Bande jeder Art erhoben hatte. Wenn man das Vergnügen zum Prinzip macht, so haben wir dabei vor uns die Vorstellung, daß man sowohl beim sinnlichen als geistigen Genuß ein abhängiger Mensch sei: es sei dem Prinzip der Freiheit entgegen. So aber ist weder die kyrenaische noch die epikureische Lehre, die im ganzen dasselbe Prinzip hat, vorzustellen. Es sind hierbei zwei Momente wesentlich: das eine ist das Prinzip für sich, die Bestimmung des Vergnügens; aber das andere ist, daß der Mensch einen gebildeten Geist habe und durch diese Bildung seines Geistes seine vollkommene Freiheit erwerbe, die er nur fähig sei durch die Bildung zu erwerben, während er andererseits nur durch die Freiheit die Bildung erhalte, – durch welche Bildung des Geistes allein er fähig sei, Vergnügen zu haben. Man kann sagen, dies Prinzip sei unphilosophisch: es sei das Gegenteil von Philosophie, das Prinzip in das Vergnügen zu setzen; aber

22 M: Diogenes Laertios II, § 65; Tennemann, Bd. II, S. 103; Brucker I, 584 ff.

es nimmt die Wendung, daß die Bildung des Geistes, des Gedankens zur Bedingung gemacht wird, wodurch das Vergnügen allein gewonnen werden kann. Genug, Aristipp war ein höchst gebildeter Mann und schätzte auch die Bildung aufs Höchste. Denn wenn er auch die ἡδονή zu seinem Prinzip machte, so ging er doch davon aus, daß es nur ein Prinzip für den philosophisch Gebildeten sei. Das Prinzip des Aristipp war also dies: das, was angenehm empfunden sei, wisse man nicht unmittelbar, sondern nur durch Nachdenken, Philosophieren.

Nach diesen Grundsätzen lebte Aristipp, und was uns von ihm aufbehalten worden ist, betrifft mehr seine *Lebensweise* und *Anekdoten* als philosophischen Lehren. Die philosophische Ausbildung dieses Prinzips, die übrigens nicht viel auf sich hat, wird mehr seinen späteren Nachfolgern, Aristipp dem Jüngeren und Theodor, zugeschrieben, die mit noch anderen unter der kyrenaischen Schule begriffen werden, die dann in die epikureische überging. Hegesias, Annikeris werden dann bestimmt als solche genannt, die das erste Prinzip weiter ausgebildet haben. Es ist innerhalb dieser Schule allein merkwürdig, den Fortgang zu größerer Konsequenz des Allgemeinen und darum Inkonsequenz gegen das Prinzip zu sehen.

Die vielfachen Anekdoten, die von Aristipp erzählt werden – Züge einer geistreichen und freien Sinnesart –, sind das Interessanteste. Er ging in seinem Leben darauf, das Vergnügen zu suchen, aber nicht ohne Verstand, sondern (und dadurch ist er auf seine Weise Philosoph) teils mit Besonnenheit, welche einer augenblicklichen Lust sich nicht ergibt, weil ein größeres Übel daraus entspringt, teils ohne Ängstlichkeit (Philosophie gehöre dazu, nicht ängstlich zu sein), die sich allenthalben vor üblen und möglichen schlimmen Folgen fürchtet, – überhaupt aber ohne alle Abhängigkeit von den Dingen, ohne sich an etwas zu befestigen, das selbst veränderlicher Natur ist. Man sagt, er habe in jede Lage gepaßt, sich in alle Umstände finden können, sei an den

Höfen der Könige wie im elendesten Zustand sich gleich geblieben. Platon soll zu ihm gesagt haben: dir allein ist es gegeben, den Purpur (χλαμύδα) und Lumpen tragen zu können. Besonders hielt er sich bei Dionys auf, war sehr beliebt und schmarotzte da mit, immer aber in großer Unabhängigkeit; »Diogenes, der Kyniker, nannte ihn deshalb den königlichen Hund«. Einen Beweis seiner vollkommenen Gleichgültigkeit gibt uns Folgendes. »Als Dionysios ihn einst angespien, ertrug er es geduldig und sagte, darüber getadelt: Die Fischer lassen sich vom Meer benetzen, um einen schlechten Fisch zu fangen, und ich sollte dies nicht ertragen, um so einen Walfisch zu fangen. – Er genoß das Vergnügen der Gegenwart, ohne sich zu bemühen nach solchem, das nicht gegenwärtig war. – Als einst Dionysios ihn aufforderte, von drei Hetären eine zu wählen, nahm er sie alle mit, sagend, auch dem Paris sei es gefährlich gewesen, eine vorgezogen zu haben; als er sie aber bis zum Vorhof des Hauses geführt, entließ er sie alle drei.«[23]

»Er forderte auch zuerst unter allen Sokratikern Geld von denen, die er unterwies. Er selbst schickte auch dem Sokrates Geld, der es aber zurückschickte. – Als er von einem Manne, der ihm seinen Sohn übergeben wollte, fünfzig Drachmen forderte, dieser aber die Summe zu hoch fand und dafür meinte, einen Sklaven kaufen zu können, antwortete Aristipp: Tue das, so wirst du deren zwei haben. – Als Sokrates ihn fragte: Woher hast du so vieles Geld, erwiderte er: Woher du so weniges?« Aus dem Besitz des Geldes machte er sich nichts, – gegen die Konsequenz, die aus dem Vergnügen zu folgen scheint; er verschwendete es ebenso um einen Leckerbissen. Er kaufte einmal ein Rebhuhn um 50 Drachmen (20 Fl.). »Als ihn einer darüber schalt, fragte er: Hättest du es nicht um einen Obolus erkauft? – Ja. – Nun, mir sind 50 Drachmen nicht mehr wert. – Dann wurde es auf einer Reise – in Afrika[24] – dem Sklaven mal sauer,

23 M: Diogenes Laertios II, § 66–67
24 M: Horaz, *Sermones* II, 3, v. 101

eine Summe Geldes zu schleppen; als er dies sah, sagte er: Wirf weg, was zuviel ist, und trage, was du kannst.«[25]
Über den Wert der Bildung, »auf die Frage, wie ein Gebildeter sich vom Ungebildeten unterscheide, erwiderte er: So, daß ein Stein nicht auf dem anderen sitze«[26], – der Unterschied ist so groß wie der eines Menschen von dem Steine. Dies ist nicht ganz unrichtig; denn der Mensch ist, was er ist, wie er als Mensch sein soll, erst durch Bildung; es ist seine zweite Geburt, er nimmt dadurch erst von dem Besitz, was er von Natur hat, – und so ist er erst als Geist. Wir dürfen jedoch hierbei nicht an unsere ungebildeten Menschen denken, denn bei uns haben diese durch den ganzen Zustand, durch die Sitten, die Religion Teil an einer Quelle der Bildung, die sie hochstellt gegen die, die nicht in einem solchen Zustande leben. »Diejenigen, welche die anderen Wissenschaften betreiben, die Philosophie aber vernachlässigen, verglich Aristipp mit den Freiern der Penelope, die wohl die Melantho und die anderen Mägde haben konnten, aber die Königin nicht erhielten.« – »Als eine Hetäre ihm sagte, sie habe ein Kind von ihm, sagte er: Du weißt sowenig, ob von mir, als wenn du durch Dorngebüsche spazierend sagen kannst, welcher davon dich gestochen.«[27]
Aristipps und seiner Nachfolger *Lehre* ist höchst einfach. Die Beziehung des Bewußtseins auf das Wesen faßte er in ihrer oberflächlichsten, ersten Gestalt auf und sagte das Wesen aus als das Sein, wie es unmittelbar für das Bewußtsein ist, d. h. die Empfindung. Es wird jetzt ein Unterschied gemacht zwischen dem Wahren, dem Geltenden, dem Anundfürsichseienden, und dem Praktischen, dem Guten, was Zweck sein soll. In Ansehung dessen, was das theoretisch Wahre und das praktisch Wahre ist, machen die Kyrenaiker die Empfindung zum Bestimmenden. So enthält dies näher die Beziehung des Bewußtseins auf das Gegenständliche als

25 M: Diogenes Laertios II, § 65, 72, 80; § 66, 77
26 M: ibid., § 72
27 M: ibid., § 79, 81

Prinzip, nicht das Objektive selber. Die Kyrenaiker sagten also: In theoretischer Rücksicht ist dies als das Wahre, was die Empfindung ist, – nicht *was* in ihr ist, nicht der Inhalt der Empfindung, sondern sie selbst als Empfindung. Die Empfindung ist nicht objektiv; das Gegenständliche besteht nur in der Empfindung. »Wir können die Empfindung nicht als ein Seiendes setzen und dieses als das Wahre behaupten, so daß wir also behaupteten, ein Süßes, Weißes empfinden habe als Ursache einen Gegenstand, der weiß, süß sei«[28] usf. »Wie so das theoretische Wahre die Empfindung ist, ebenso das praktische Wahre oder der Zweck«, – sein Inhalt, Realität nur die Empfindung. »Die Empfindung, wie sie als Zweck ist«, so ist ihre Verschiedenheit nicht die gleichgültige des sinnlichen Empfindens (Vielerlei), sondern die entgegengesetzte des Begriffs: Beziehung auf das Tun, das negativ, – es als Gegenstand ebenso negativ; »angenehm oder unangenehm oder keins von beiden. Der Zweck« (als Zweck seinem einfachen Wesen nach in seiner Entgegensetzung) »ist ebenso das Gute oder Böse«, was ich als Recht empfinde, darum weil ich es empfinde, als angenehm, besser: als befriedigend. »Die angenehme Empfindung ist nun das Gute, die unangenehme das Böse. So sind die Empfindungen die Kriterien für das Erkennen und die Zwecke für das Handeln«, – das theoretische Wahre und das praktische. »Wir leben, indem wir ihnen folgen, in Ansehung der Wirklichkeit und des Gefallens; jenes nach den theoretischen Anschauungen (κατὰ τὰ ἄλλα πάθη), dieses nach dem Angenehmen.«[29]

Hiermit treten wir in eine Sphäre, wo zweierlei Bestimmungen vornehmlich hervorkommen, die wir in den folgenden Philosophien überall finden, besonders bei den Stoikern, Neuakademikern usw. Das eine nämlich ist die Bestimmung selbst, das Kriterium; das Zweite, was die Bestimmung für das Subjekt sei, was die Bestimmung des Menschen sei. Und es kommt so die Vorstellung vor von dem Weisen: was der

28 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, § 191 ff.
29 M: ibid., § 199–200

Weise tue, wer der Weise sei usf. Um diese zwei Punkte handelt es sich vornehmlich in den folgenden Philosophien, ausgenommen bei Platon und Aristoteles. Warum diese zwei Ausdrücke hervortreten, hängt mit dem Vorhergehenden zusammen. Das Gute, Wahre ist das Allgemeine, der Zweck bei Sokrates; dieses ist noch als in sich inhaltslos bestimmt, und das Interesse ist jetzt, den Inhalt, eine Bestimmung für dasselbe zu finden. Von dem Guten usf. kann man jahrelang schwatzen; aber was ist das Gute, das ist die Frage. Welches ist die nähere Bestimmung? Dies ist das Kriterium. Und das andere ist: Was hat das Subjekt sich zur Bestimmung zu machen? Was ist das Interesse des Subjekts, was nun hervortritt? Die Kyrenaiker setzten nun Lust als Inhalt. Es tritt hier die Umkehrung des griechischen Geistes ein. Wenn die Religion, die Verfassung, die Gesetze eines Volkes gelten, wenn die Individuen eines Volkes darin stehen, identisch damit sind, eins mit denselben sind, so tritt nicht die Frage auf, was das Individuum für sich zu tun hat. Dies ist vielmehr vorhanden und ist in ihm vorhanden. Wenn hingegen diese Befriedigung nicht mehr da ist, das Individuum nicht mehr in der Sitte seines Volkes steht, sein Substantielles nicht mehr hat an der Religion, an den Gesetzen usf. seines Landes, so fängt es an, für sich zu sorgen; es findet nicht mehr vor, was es will, befriedigt sich nicht mehr in der Gegenwart, nicht in seiner Gegenwart. Dies ist nun näher die Ursache, daß die Frage hervortritt: Was ist für das Individuum das Wesentliche? Wonach soll es sich bilden, wonach streben? So wird ein Ideal für das Individuum aufgestellt, und dies ist hier dann der Weise. In einem gesitteten, religiösen Zustande findet es die Bestimmung des Menschen gegeben in dem Vorhandenen. Seine Bestimmung ist, rechtlich, sittlich, religiös zu sein; was das sei, ist in der Religion, in den Gesetzen des Volks vorhanden. Ist aber der Zwiespalt entstanden, so muß das Individuum sich in sich vertiefen, muß da seine Bestimmung suchen.

Das Hauptprinzip der kyrenaischen Schule ist also die

Empfindung, die das Kriterium des Wahren und Guten sein soll. Besonders wird uns von späteren Kyrenaikern mehr erzählt, – vornehmlich von Theodoros, Hegesias und Annikeris die weitere wissenschaftliche Ausbildung des Aristippischen Prinzips, bis es verkommen und in Epikureismus untergegangen. Die weitere Fortbildung aber des kyrenaischen Prinzips zu betrachten, hat besonders deshalb Interesse, weil diese Fortbildung durch die notwendige Konsequenz der Sache über das Prinzip ganz hinausgeführt ist; weitere Ausbildung ist eigentlich das Aufheben desselben. Die Empfindung ist das unbestimmt Einzelne. Wenn nun aber andererseits das Denken, die Besonnenheit, die Geistesbildung in diesem Prinzipe geltend gemacht wird, so verschwindet durch das Prinzip der Allgemeinheit des Denkens jenes Prinzip der Zufälligkeit, Einzelheit, bloßen Subjektivität.

b. Theodoros

Von den späteren Kyrenaikern ist noch erstlich Theodor zu erwähnen, als Ausbilder gerühmt. Er hat sich dadurch berühmt gemacht, »daß er das Dasein der Götter leugnete und deswegen aus Athen verbannt wurde«.[30] Ein solches Datum kann aber weiter kein Interesse, spekulative Bedeutung haben, denn die positiven Götter, die er leugnete, sind selbst kein Gegenstand der spekulativen Vernunft. Er hat sich noch dadurch ausgezeichnet, daß er in die Vorstellung dessen, was dem Bewußtsein das Wesen war, mehr das Allgemeine hineinbrachte, indem er »Freude und Leid als den Endzweck bestimmte, – so aber, daß jene dem Verstande zugehöre, dieses dem Unverstande«. Er unterschied das Gute, seiner Form nach, vom Zwecke, seiner Realität und Inhalt nach, und bestimmte das formelle »Gute als Verstand und Gerechtigkeit, das Böse aber als das Entgegengesetzte, Vergnügen und Schmerz aber als gleichgültig«.[31] Wenn dies

30 M: Diogenes Laertios II, § 97; § 101–102
31 M: ibid., § 98

zum Bewußtsein kommt, daß das Einzelne, Sinnliche, Empfindung, wenigstens wie sie unmittelbar ist, nicht als Wesen zu betrachten ist, so wird also gesagt, sie müsse mit Verstand genossen werden; d. h. eben die Empfindung als das, was sie ist, ihre Unmittelbarkeit, ist nicht das Wesen. Das Sinnliche überhaupt als Empfindung theoretisch oder als praktisch ist nämlich etwas ganz Unbestimmtes, dies oder jenes Einzelne; die Beurteilung dieses Einzelnen wird notwendig, d. h. eben dasselbe in der Form der Allgemeinheit betrachten, und somit kommt diese notwendig wieder herein. Denn harmonische Empfindungen, Vergnügen haben, wo die Einzelheit beschränkt wird, ist Bildung, Allgemeinheit, – zunächst über die Einzelheit hinausgehen, berechnend, wobei größeres Vergnügen zu finden sei. Unter den vielen Vergnügen, welches ist nun das befriedigendste? – Worin die größte Harmonie mit *mir* ist. – Was bin Ich? – Ich bin ein Vielseitiger. Die größte Harmonie mit mir ist nur in der Übereinstimmung meines besonderen Daseins und Bewußtseins mit meinem wesentlichen substantiellen Sein. Was ist also dieses? – Verstand, Gerechtigkeit; damit man erkenne, worin das Vergnügen zu suchen sei. Wenn nun gesprochen wird, daß mit Verstand genossen werden müsse oder daß die Glückseligkeit mit Besonnenheit, mit Überlegung gesucht werden müsse, so sind dies leere Worte, gedankenloses Sprechen. Denn die Empfindung und die Glückseligkeit umfaßt sie, ist ihrem Begriffe nach das Einzelne, sich Verändernde, ohne Allgemeinheit und Bestand. Das Allgemeine (der Verstand) hängt als eine leere Form an einem ihm ganz unangemessenen Inhalte.

c. Hegesias

Merkwürdig ist deswegen, daß ein anderer Kyrenaiker, Hegesias, eben diese Unangemessenheit der Empfindung und der Allgemeinheit, welche gegen das Einzelne ist, ebensowohl das Angenehme als das Unangenehme in sich hat, er-

kannte. Indem er überhaupt das Allgemeine fester auffaßte und mehr geltend machte, so verschwand ihm alle Bestimmung der Einzelheit, – in der Tat ihr Prinzip verschwand. Es kam ihm zum Bewußtsein, daß die Empfindung, dies Einzelne, nichts an sich [ist]. Indem er auch die Empfindung, »das Vergnügen zum Zwecke machte«, so ist sie ihm das Allgemeine gewesen. Ist das Vergnügen Zweck, so ist nach dem Inhalt zu fragen; untersucht man diesen Inhalt, so ist jeder Inhalt besonderer, welcher dem Allgemeinen nicht angemessen ist. Die Dialektik des Besonderen tritt ein. Bis zu dieser Konsequenz hat Hegesias das kyrenaische Prinzip verfolgt. Dies Allgemeine ist in dem enthalten, was er aussprach, wie wir es oft genug sagen hören, daß es keine vollkommene Glückseligkeit gebe. Er sagt, der Körper werde von mannigfaltigen Leiden geplagt und die Seele leide da mit; es sei deswegen gleichgültig, Leben oder den Tod zu erwählen. An sich sei nichts angenehm oder unangenehm; d. h. eben, es ist ein leeres Wort, das Vergnügen als das Ansich auszusprechen; denn es ist vielmehr das Nichtige, das keine Bestimmung in sich selbst hat, – Negation objektiver Bestimmtheit. Dies Kriterium des Angenehmen und Unangenehmen sei selber etwas ganz Unbestimmtes, ist so ganz unbestimmt gemacht. Die Seltenheit, Neuheit oder der Überdruß des Vergnügens erzeuge in einigen Vergnügen, in anderen Mißvergnügen. »Armut und Reichtum hat keine Bedeutung für das Angenehme; denn wir sehen die Reichen nicht vorzüglicher die Freude genießen als die Armen. Ebenso ist Sklaverei und Freiheit, edle und unedle Geburt, Ruhm und Unberühmtheit gleichgültig für das Angenehme.«[32]
»Nur dem Toren kann daran gelegen sein, zu leben, dem Weisen ist dies gleichgültig« – und er mithin unabhängig; vor dem Allgemeinen, was so festgehalten ist, schwindet alles Bestimmte, selbst das Leben. »Der Weise lebt nur für sich, um seiner selbst willen; er hält keinen anderen seiner

32 M: ibid., § 93–94

gleich würdig. Denn wenn er auch von anderen« (wie Freunden, von außen usf.) »die größten Vorteile (Genuß) erlangt (καρποῦσθαι), so kommt das *dem* nicht gleich, was er sich selbst gibt.« Der Weise ist, wie wenn jetzt gefragt wird: Was kann ich wissen? Was soll ich glauben? Was darf ich hoffen? Was ist das höchste Interesse des Subjekts? Nicht: Was ist Wahrheit, recht, an und für sich, in sich bestimmt? Sondern: Was ist wahr und recht, insofern es Einsicht, Überzeugung, Wissen des Individuums und Weise seiner Existenz ist? »Hegesias und seine Freunde hoben« (nach Diogenes) »auch die Empfindung auf, weil sie keine richtige (genaue) Erkenntnis gebe.« Das ist im ganzen skeptisch. Sie sagen ferner noch: »Zu tun ist, was mit Gründen das Beste scheint (τῶν τ' εὐλόγως φαινομένων πάντα πράττειν).« Dem Fehler gehöre Verzeihung; denn niemand fehle freiwillig, sondern durch eine Leidenschaft überwältigt. Der Weise hasse nicht, sondern belehre vielmehr. Sein Bestreben gehe überhaupt nicht sowohl darauf, Güter zu erlangen (ἐν τῇ ἀγαθῶν αἱρέσει), als die Übel zu fliehen; sein Zweck sei, ohne Beschwerde und Leid zu leben.[33]

Es ist hier bei Hegesias die größere Konsequenz des Gedankens durchgeführt zu sehen. Wenn vom Einzelnen die Rede ist und er das Wesentliche bleibt, er aber in die Allgemeinheit aufgefaßt wird, so verschwinden in ihm alle die Bestimmtheiten, welche dem Gefühl angehören; es verschwindet ebenso hiermit die Summe der Bestimmtheiten – oder die Einzelheit des Bewußtseins als solche –, des Angenehmen, des Genusses usf., überhaupt hiermit das Leben als unwesentlich. Das Prinzip der individuellen Freiheit scheint ganz aufs Einzelne zu gehen; wird dies gedacht als Allgemeines, so löst sich alles Besondere auf, es ist gleichgültig. Diese Allgemeinheit und Freiheit des Selbstbewußtseins, die Hegesias als Prinzip heraushob, sprach er (es kommt das Stoische und Epikureische heraus: »Alles ist dasselbe«) als

33 M: ibid., § 95

vollkommene Gleichgültigkeit, Zustand des Weisen aus, – eine Gleichgültigkeit, auf die wir alle philosophischen Systeme dieser Zeit werden hinausgehen sehen: dies Aufgeben aller Realität, das gänzliche Insichzurückgehen des Lebens. Es wird erzählt, daß Hegesias, der in Alexandrien lebte, das Lehren von dem damaligen Ptolemäer verboten worden, weil er viele seiner Zuhörer mit einer solchen Gleichgültigkeit und Überdruß des Lebens entflammte, daß sie es sich selbst nahmen.[34]

d. Annikeris

Noch wird Annikeris und seine Anhänger angeführt, in welchen die Bestimmtheit des Prinzips der kyrenaischen Schule sich eigentlich ganz verläßt. Das Allgemeine verliert sich in der Schule; sie sinkt herunter. Annikeris hat der philosophischen Bildung eine andere Richtung gegeben, die späterhin auch bei den Aristotelikern und Cicero eintritt, – eine Bildung, die populär ist. Es wird von ihnen angeführt, daß sie »Freundschaft im gemeinen Leben sowie Dank, Ehre gegen Eltern, und fürs Vaterland etwas zu tun, zugestanden« als Zweck, Interesse des Menschen. Obschon der Weise sich Beschwerlichkeiten und Geschäften unterziehe, so könne er dessen ungeachtet glücklich sein, wenn er selbst wenig Vergnügen dabei gewinne. Freundschaft sei nicht um des Nutzens willen (διὰ τὰς χρείας) allein zu errichten, sondern wegen des sich erzeugenden Wohlwollens, und aus Liebe zum Freunde seien auch Lasten und Beschwerlichkeiten zu übernehmen.[35] So geht es zum Populären, mehr in die moralische Weise über; das theoretisch Spekulative verliert sich. Eine Weise moralischen Philosophierens entsteht, die bei Cicero und den späteren Peripatetikern, in der Weise, wie sich die aristotelische Philosophie zur Zeit des Cicero gemacht hatte, das Übergewicht hatte.

34 M: Cicero, *Tusculanae disputationes* I, 34; Valerius Maximus VIII, 9
35 M: Diogenes Laertios II, § 96–97

Den Gang der kyrenaischen Schule sehen wir also diesen: Die eine Wendung ist das Aufheben, das Überspringen des Prinzips selbst; die andere Wendung geht in das Populäre, für die Konsequenz des Denkens ist da kein Interesse mehr. Kriterium und der Weise sind Ausdrücke, die jetzt sehr häufig werden; κριτήριον ist Urteil, jetzt Bestimmtheit im Allgemeinen. Die Einzelheit des Selbstbewußtseins als Wesen, aber als Wesen allgemein, so als allgemein aufgefaßt, entsteht dann das, was man das Ideal des Weisen zu nennen pflegt; es ist der Einzelne, aber als allgemein vorgestellt. Diese Rednerei vom Weisen ist allgemein bei den Stoikern, Epikureern, – ohne Begriff; es ist *sein* Zweck, nicht der allgemeine Zweck der Welt. Statt der Wissenschaft des an und für sich Objektiven ist Wahrheit, Recht, als Inhalt, in Form eines existierenden Subjekts. Es handelt sich aber nicht um den weisen Mann, sondern um die Weisheit des Universums, die reale Vernunft. Eine dritte Bestimmung ist dies: das Allgemeine ist das Gute; die Seite der Realität ist das Vergnügen, das Glück, – dieses ist einzelne Existenz, unmittelbare Wirklichkeit. Wie stimmt nun beides zusammen? Die philosophischen Schulen haben diesen Zusammenhang beider Bestimmungen (die höher Sein und Denken sind) aufgestellt.

3. Die kynische Schule

Von derselben ist nichts Besonderes zu bemerken. Die Kyniker haben wenig philosophische Ausbildung, und zu einem System, zu einer Wissenschaft haben sie es nicht gebracht; später wurde es erst durch die Stoiker zu einer philosophischen Disziplin. Bei den Kynikern wie bei den Kyrenaikern war die Richtung: zu bestimmen, was für das Bewußtsein sowohl für seine Erkenntnis als für seine Handlungen das Prinzip sein sollte. Die Kyniker haben auch das Gute als allgemeinen Zweck gesetzt: Worin ist es zu suchen für den individuellen Menschen? Wenn die Kyrenaiker ihrem be-

stimmten Prinzip nach das Bewußtsein seiner als eines Einzelnen oder das Gefühl zum Wesen für das Bewußtsein machten, so dagegen die Kyniker diese Einzelheit, insofern sie unmittelbar für mich die Form der Allgemeinheit hat, d. h. insofern ich ein gegen alle Einzelheit gleichgültiges, freies Bewußtsein bin. Sie stehen zunächst den Kyrenaikern entgegen; denn während diesen das Gefühl als Prinzip erscheint, das freilich, indem es durch den Gedanken bestimmt werden soll, zur Allgemeinheit und vollkommenen Freiheit erweitert wird, fangen jene mit der vollkommenen Freiheit und Unabhängigkeit als Bestimmung des Menschen an. Es ist dieselbe Gleichgültigkeit des Selbstbewußtseins, welche Hegesias als das Wesen ausgesprochen hatte; diese Extreme in der Konsequenz ihres Satzes heben sich selbst auf und gehen ineinander über. Bei den Kyrenaikern ist die rückkehrende Bewegung der Dinge ins Bewußtsein: es ist nichts für mich das Wesen. Den Kynikern ist es ebenso um sich selbst zu tun; das einzelne Selbstbewußtsein war gleichfalls Prinzip. Die Kyniker haben, wenigstens im Anfang, den Grundsatz für die Bestimmung des Menschen aufgestellt: Freiheit und Gleichgültigkeit sowohl des Gedankens als des wirklichen Lebens gegen alle äußere Einzelheit, besonderen Zwecke, Bedürfnisse und Genüsse, so daß die Bildung nicht nur zur Unabhängigkeit in sich, zur Gleichgültigkeit dagegen fortgehe wie bei den Kyrenaikern, sondern zur ausdrücklichen Entbehrung, Beschränkung der Bedürfnisse auf das Notwendige, was die Natur unmittelbar fordert. Die Kyniker haben als den Inhalt des Guten die höchste Unabhängigkeit von der Natur gesetzt, d. h. die wenigsten Bedürfnisse; es ist eine Flucht vor dem Genusse, eine Flucht vor dem Angenehmen der Empfindung. Das Negative dagegen ist hier das Bestimmende, wie auch später dieser Gegensatz zwischen Kynikern und Kyrenaikern, ebenso zwischen den Stoikern und Epikureern hervortritt. Es zeigt sich hier schon, wie die Kyniker das Negative zum Prinzip machten, – dieselbe Negation, die sich auch findet

in der weiteren Ausbildung, die die kyrenaische Philosophie genommen hat.

Eine wissenschaftliche Wichtigkeit hat die kynische Schule nicht; sie macht nur ein Moment aus, das notwendig im Bewußtsein des Allgemeinen vorkommen muß: das Bewußtsein muß sich in seiner Einzelheit frei wissen von aller Abhängigkeit der Dinge und Genusses. (Wer am Reichtume oder dem Vergnügen hängt, dem ist als reales Bewußtsein in der Tat solche Dinglichkeit oder seine Einzelheit das Wesen.) Allein die Kyniker fixierten dies Moment so, daß sie die Freiheit in die wirkliche Entsagung des sogenannten Überflüssigen setzten; sie erkannten nur diese abstrakte bewegungslose Selbständigkeit, die sich mit Genuß, Interesse für das allgemeine Leben und in demselben nicht einläßt. Allein die wahrhafte Freiheit besteht nicht in dieser Flucht des Genusses und der Beschäftigung, die auf andere Menschen, andere Lebenszwecke geht, sondern daß das Bewußtsein *in dieser Verwicklung* in alle Realität über ihr steht und frei von ihr ist.

a. Antisthenes

Antisthenes ist der erste, der als Kyniker auftritt, ein Athener und Freund des Sokrates. Er lebte und lehrte zu Athen »in einem Gymnasium, das Kynosarges hieß; er ist ἁπλοκύων, der einfache Hund, genannt worden. Seine Mutter war aus Thrakien; dies wurde ihm oft vorgeworfen«, – ein Vorwurf, der bei uns unschicklich ist. »Er antwortete: Die Mutter der Götter war eine Phrygierin, und die Athenienser, die sich soviel darauf einbilden, Eingeborene zu sein, sind um nichts edler als die eingeborenen Muscheln und Heuschrecken. Er hat sich bei Gorgias und Sokrates gebildet, ging aus dem Piraios täglich in die Stadt, den Sokrates zu hören.«[36] Er hat mehreres geschrieben und gilt nach allen

36 M: Diogenes Laertios VI, § 13; 1–2

Zeugen als ein höchst gebildeter, edler und strenger Mann, der es auch anfing, auf die äußerliche Ärmlichkeit der Lebensweise einen Wert zu legen. Es werden die Titel mehrerer seiner Schriften erwähnt.[37] Die Grundsätze des Antisthenes sind einfach; der Inhalt seiner Lehre bleibt beim Allgemeinen stehen. Es ist aber überflüssig, etwas Näheres von seinen Lehren anzuführen. Sie bestehen in dergleichen schönen Reden (allgemeinen Regeln), wie daß die Tugend sich selbst genüge und nichts bedürfe als der Charakterstärke des Sokrates. »Keine Bedürfnisse haben, ist göttlich; sowenig als möglich, kommt dem Göttlichen am nächsten.« »Das Gute ist schön, das Böse ist schimpflich.« Die Tugend bestehe in Werken und bedürfe nicht vieler Reden und Gründe, noch Lehren. Die Bestimmung des Menschen sei ein tugendhaftes Leben. Der Weise begnüge sich mit sich selbst; denn er besitze alles, was die anderen zu besitzen scheinen. Ihm genüge seine eigene Tugend; er sei überall auf der Welt zu Hause. Wenn er des Ruhmes entbehre, so sei dies nicht für ein Übel, sondern für eine Wohltat anzusehen usf.[38] (Die Kyrenaiker lehrten im Gegenteil, daß man allein durch das Denken Vergnügen in sich finde.) Da sehen wir denn hier schon wieder die langweilige allgemeine Rednerei von dem Weisen anheben, die von den Stoikern sowie den Epikureern dann noch mehr ausgesponnen und weitläufiger gemacht worden ist, – dem Ideale, wo es sich um das Subjekt handelt, um seine Bestimmung, um seine Befriedigung, und wo dann seine Befriedigung darein gesetzt wird, seine Bedürfnisse zu vereinfachen.

Wenn Antisthenes sagt, daß die Tugend nicht der Gründe und Lehren bedürfe, so vergißt er, daß er selbst eben durch die Bildung seines Geistes sich diese Unabhängigkeit desselben erworben. Er hat es nur als Resultat der Bildung angesehen, allem zu entsagen, was die Menschen begehren. Wir sehen zugleich, daß Tugend eine andere Bedeutung erhalten

37 M: ibid., § 15–18
38 M: ibid., § 11–12, 105

hat. Sie ist nicht bewußtlose Tugend, wie die unmittelbare eines Bürgers eines freien Volkes, der seine Pflichten gegen Vaterland, Stand und Familie so erfüllt, wie Vaterland, Stand es unmittelbar fordern. Das Bewußtsein, aus sich herausgegangen, bedarf jetzt, Geist zu werden, alle Realität zu ergreifen und derselben als der seinigen bewußt zu werden oder zu begreifen. Solcherlei Zustände aber, die Unschuld oder Schönheit der Seele und dergleichen genannt werden, sind Kinderzustände, die an ihrer Stelle jetzt gepriesen werden, aus denen der Mensch, weil er vernünftig ist, heraustreten muß und aus der aufgehobenen Unmittelbarkeit sich wieder erschaffen muß.

Antisthenes hat noch in dieser kynischen Philosophie eine edle gebildete Gestalt gehabt. Aber dieser Gestalt liegt dann die Roheit, die Gemeinheit des Betragens, die Schamlosigkeit sehr nahe; und in diese ist der Kynismus auch später übergegangen. Daher der viele Spott und die Späße auf die Kyniker. (Die individuelle Manier und die Stärke des Charakters der Einzelnen macht sie interessant.) Von Antisthenes schon wird erzählt, Sokrates habe zu ihm gesagt, als er ein Loch im Mantel herausgekehrt: Ich sehe durch das Loch deines Mantels deine Eitelkeit (φιλοδοξίαν).[39] Sokrates sagte dem Antisthenes, er solle den Grazien opfern.

b. Diogenes

Diogenes von Sinope, der κύων. Ihre Bestimmung setzten diese Kyniker in die Freiheit und Unabhängigkeit, und zwar so, daß sie negativer Art, wesentlich Entbehrung sein sollte. Aber diese Gebundenheit durch Bedürfnisse aufs äußerste zu vermindern, ist nur eine abstrakte Freiheit. Die konkrete Freiheit besteht darin, sich zwar gleichgültig gegen die Bedürfnisse zu verhalten, aber sie nicht zu vermeiden, sondern in diesem Genusse selbst frei zu sein und in Sittlich-

39 M: ibid. VI, § 8; II, § 36

keit und im Anteil am rechtlichen Leben der Menschen zu verharren. Die abstrakte Freiheit gibt dagegen die Sittlichkeit auf – das Individuum zieht sich in seine Subjektivität zurück; sie ist folglich ein Moment der Unsittlichkeit.

Es gehörte zu dem Kynismus eine einfache Garderobe: »Ein dicker Prügel vom wilden Ölbaum, ein lumpiger verdoppelter Mantel ohne Unterkleid, der auch Bett bei Nacht war, ein Bettelsack für die nötigen Lebensmittel und ein Becher zum Wasserschöpfen«[40], – gleichsam das Kostüm, wodurch diese Kyniker sich signalisierten. Das, worauf sie den höchsten Wert legten, ist die Vereinfachung der Bedürfnisse; hierbei nur der Natur zu folgen, erscheint leicht plausibel. Die Bedürfnisse erscheinen als Abhängigkeit von der Natur, und diese steht der Freiheit des Geistes gegenüber; die Abhängigkeit so auf das Minimum zu reduzieren, erscheint als ein Gedanke, der sich empfiehlt. Aber dies Minimum ist selbst sogleich unbestimmt; und wenn dieser Wert darauf gesetzt wird, sich auf die Natur zu beschränken, so wird eben damit ein zu großer Wert auf das andere und auf die Entbehrung des anderen gelegt. Es ist das, was auch im Prinzip des Mönchswesens vorkommt. Die Entsagung, das Negative, enthält zugleich eine affirmative Richtung auf das, dem entsagt wird, und die Entsagung und die Wichtigkeit dessen, dem entsagt wird, wird zu viel hervorgehoben. Die Kleidung der Kyniker erklärt Sokrates schon für Eitelkeit. Es ist nicht eine Sache vernünftiger Bestimmung; das Bedürfnis reguliert da. Im Norden muß man sich anders kleiden als im Innern von Afrika; das macht sich von selbst, man geht im Winter nicht in baumwollenen Kleidern. Das Weitere ist ohne Verstand; es ist dem Zufall, der Meinung hingegeben. Da ist es nicht meine Sache, etwas zu erfinden; es haben es gottlob schon andere erfunden. Der Schnitt meines Rocks wird bestimmt, man muß es der Meinung überlassen – der Schneider wird es schon machen;

40 M: ibid., § 13, 22, 37; Tennemann, Bd. II, S. 89

die Hauptsache ist die Gleichgültigkeit, die man ihm bezeigt: wenn es gleichgültig, so ist es auch als ein Gleichgültiges zu behandeln. (Die Abhängigkeit von der Mode, Gewohnheit ist noch immer besser als von der Natur.) In neuerer Zeit war so die altdeutsche Kleidung in Rücksicht auf den Patriotismus wichtig. Es ist nicht gehörig, daß man seinen Verstand auf dergleichen richtet; nur die Gleichgültigkeit ist der Gesichtspunkt, der dabei herrschen muß. Man weiß sich etwas damit, will Aufsehen machen; es ist Geckenhaftigkeit, sich gegen die Mode zu setzen. Ich muß mich hierin nicht selbst bestimmen, noch dies in den Kreis meiner Interessen ziehen, sondern es tun, wie ich es bestimmt finde.

Derselbe Gedanke der Kyniker bezieht sich auch auf die anderen Bedürfnisse. Eine solche Lebensart wie die der Kyniker, die ein Resultat der Bildung sein soll, ist wesentlich bedingt durch die Bildung des Geistes überhaupt. Die Kyniker waren noch keine Anachoreten; ihr Bewußtsein stand noch wesentlich in Beziehung auf anderes Bewußtsein. Antisthenes und Diogenes haben in Athen gelebt und nur dort existieren können. Zur Bildung überhaupt gehört aber auch die Ausführung der Bildung auf die größte Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse und der Weise ihrer Befriedigung. In neuerer Zeit haben sich die Bedürfnisse sehr vermehrt; dies ist nun das Spalten der allgemeinen Bedürfnisse in viele besondere Bedürfnisse und Weisen der Befriedigung. Dies gehört dem Verstande an, ist Tätigkeit des Verstandes; der Luxus hat so hier seine Stelle in der Anwendung des Verstandes. Moralischerweise kann man dagegen deklamieren, aber in einem Staate müssen alle Anlagen, alle Richtungen, alle Weisen ihre vollkommene Breite haben, müssen sich ergehen können; und jedes Individuum kann daran teilnehmen, soweit es will, nur muß es sich im ganzen nach dem Allgemeinen richten. Die Hauptsache ist, keinen größeren Wert darein zu legen, als die Sache erfordert, oder im allgemeinen keinen Wert darein zu legen, es zu besitzen, noch es zu entbehren.

Diogenes von Sinope, der bekannteste Kyniker, hat sich noch mehr als Antisthenes durch seine äußere Lebensweise sowie durch seine beißenden, oft auch witzigen Einfälle und bitteren und sarkastischen Gegenreden ausgezeichnet. Er erhielt aber auch oft ebenso passende Antworten. Er ist Hund genannt worden, wie er den Aristipp den königlichen Hund nannte; dem Diogenes ist von Gassenjungen geschehen, was dem Aristipp von Königen. Diogenes ist nur durch seine Lebensweise berühmt; bei ihm sowie bei den Späteren nahm der Kynismus die Bedeutung mehr bloß einer Lebensweise als einer Philosophie an. Er beschränkte sich auf das engste Naturbedürfnis, wollte sich lustig machen über die anderen, die nicht so dachten als er und die sich über seine Manier lustig machten. Diogenes hat überall herumgelebt, in den Straßen Athens, auf Märkten, in Fässern, und gewöhnlich »in der Stoa Jupiters in Athen sich aufgehalten und geschlafen, so daß er sagte, die Athenienser hätten ihm einen prächtigen Aufenthaltsort erbauen lassen«[41].
Von ihm sind nur Anekdoten zu erzählen. »Auf einer Seereise nach Aigina fiel er Seeräubern in die Hände und sollte als Sklave in Kreta verkauft werden. Befragt, was er verstehe, erwiderte er: Männern zu gebieten, und gab dem Herold auf, er solle ausrufen, wer einen Herrn kaufen wolle. Es kaufte ihn ein gewisser Xeniades aus Korinth, dessen Söhne er unterrichtete und bildete.«[42] Von seinem Aufenthalt in Athen werden viele Geschichten erzählt. Er war dort der Gegensatz der Grobheit und Wegwerfung zu Aristipps Schmarotzerphilosophie. Aristipp setzte keinen Wert in seine Genüsse, sowenig als in seine Entbehrungen; Diogenes aber in seine Ärmlichkeit. »Diogenes wusch einmal seinen Kohl, als Aristipp bei ihm vorüberging; er rief ihm zu: Wenn du deinen Kohl selbst zu waschen wüßtest, würdest du nicht den Königen nachlaufen. Aristipp ent-

41 M: ibid., § 22
42 M: ibid., § 29–30, 74

gegnete passend: Wenn du mit Menschen umzugehen wüßtest, würdest du nicht Kohl waschen.« »In Platons Wohnung trat er einst mit schmutzigen Füßen auf die schönen Fußteppiche herum, sagend: Ich trete den Hochmut (τύφον) des Platon zusammen. Ja, aber mit einem anderen Hochmut, erwiderte Platon« ebenso passend. Oder: »Als Diogenes einst ganz vom Regen durchnäßt dastand und die Umstehenden ihn beklagten, sagte Platon: Wenn ihr euch seiner erbarmen wollt, so geht nur weg von hier«; der Grund seiner Eitelkeit, ist hinzuzudenken, fällt hinweg, sich euch zu zeigen, eure Bewunderung zu erhaschen, welche ihn dies tun macht. »Er hat einmal Prügel gekriegt« (wie oft die Anekdoten sich da herum drehen), »legte sich ein großes Pflaster auf seine Wunde und schrieb die Namen derer darauf, die ihn geschlagen hatten; setzte sie so dem Tadel aller aus.« (Daß Diogenes auch den Becher fortwarf, ist bekannt.) »Er versuchte auch, rohes Fleisch zu essen; das ist ihm aber schlecht bekommen, er konnte es nicht verdauen.« »Als junge Leute ihn umstanden und sagten, wir fürchten, du möchtest uns beißen, erwiderte er: Seid ohne Sorgen; der Hund frißt keinen Mangold (τεύτλια). Bei einem Essen hat ein Gast ihm, wie einem Hunde, Knochen zugeworfen; er ging hin an ihn und hat ihn angepißt, wie ein Hund.« Eine gute Antwort ist die, welche er einem Tyrannen gab, »der ihn fragte, aus welchem Erze man Statuen gießen müsse; er antwortete: Aus dem Erze, woraus die Statuen des Harmodios und Aristogiton gegossen wurden.«[43] Er starb in einem sehr hohen Alter, wie er gelebt hatte, auf der Straße.

c. Spätere Kyniker

Antisthenes und Diogenes waren, wie erinnert, sehr gebildete Menschen. Die folgenden Kyniker empören nicht minder durch ein Äußerstes von Schamlosigkeit, aber waren

43 M: ibid., § 68, 26, 41, 45–46, 50, 76–77

häufig weiter nichts als schweinische unverschämte Bettler, die ihre Befriedigung in der Unverschämtheit fanden, welche sie gegen andere bewiesen; und sind in der Philosophie keiner weiteren Beachtung würdig. Sie verdienten den Namen Hunde, der dieser philosophischen Schule beizeiten gegeben wurde, in vollem Sinne; denn der Hund ist dies unverschämte Tier. *Krates* und *Hipparchia*, eine Kynikerin aus Theben, haben auf öffentlichem Markte ihr Beilager zelebriert.[44]

Diese Unabhängigkeit, deren sich die Kyniker rühmten, ist Abhängigkeit. Jede andere Sphäre des tätigen Lebens enthält Moment der affirmativen Freiheit, der Geistigkeit. Jenes heißt also, die Sphäre sich versagen, worin das Element der Freiheit genossen werden kann.

44 M: ibid., § 97